Isaiah Berlin

Dos conceptos de libertad
El fin justifica los medios
Mi trayectoria intelectual

Edición de Ángel Rivero



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Título original: *Two Concepts of Liberty, The Purpose Justifies the Ways, My Intellectual Path*
Traducción de Ángel Rivero

This translation of Two Concepts of Liberty *was originally published in English in Four Essays on Liberty by Isaiah Berlin (Oxford University Press, 1969) by permission of Oxford University Press on behalf of The Isaiah Berlin Literary Trust. This translation also incorporates further revisions to the essay as published in* The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays *by Isaiah Berlin edited by Henry Hardy and Roger Hausheer (Chatto & Windus Ltd. 1997). Published by arrangement with Oxford University Press.*

Esta traducción de «Dos conceptos de libertad» fue publicada originalmente en inglés en *Four Essays on Liberty*, de Isaiah Berlin (Oxford University Press, 1969) con permiso de Oxford University Press en representación de The Isaiah Berlin Literary Trust. La traducción incorpora, a su vez, revisiones adicionales al ensayo tal como fue publicado en *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays de Isaiah Berlin*, preparado por Henry Hardy y Roger Hausheer (Chatto & Windus Ltd. 1997). Publicado por acuerdo con Oxford University Press.

Primera edición: 2001
Segunda edición: 2014

Diseño de colección: Estudio de Manuel Estrada con la colaboración de Roberto Turégano y Lynda Bozarth
Diseño de cubierta: Manuel Estrada
Ilustración de cubierta: Steve Pyke: *Retrato de Isaiah Berlin*
© Steve Pyke/Hulton Archive/Getty Images
Selección de imagen: Carlos Caranci Sáez

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;
28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-206-8971-5
Depósito legal: M-15.944-2014
Printed in Spain

Índice

Dos conceptos de libertad

Si los hombres no discreparan nunca sobre los fines de la vida, si nuestros antepasados se hubieran quedado plácidamente en el jardín del Edén, raro habría sido que se hubieran siquiera imaginado las cuestiones a las que está dedicada la cátedra Chichele de Teoría Social y Política[1]. Estas disciplinas surgen con la discordia y se nutren de ella. Quizás haya quien ponga en duda esta afirmación y replique que hasta en una sociedad de anarquistas buenísimos, en la que no hubiera desacuerdo sobre el fin último, también habría conflictos políticos. Por ejemplo, sobre cuestiones constitucionales o legislativas. Pero esta objeción se funda en un error. Cuando hay acuerdo sobre los fines, los únicos problemas que restan son los referidos a los medios, y estos problemas no son políticos sino técnicos. Es decir, pueden

1. Este ensayo se basa en una lección inaugural impartida en 1958.

ser resueltos por expertos o por máquinas, como en las discusiones entre ingenieros o entre médicos. Es por esto que aquellos que depositan su fe en algún gran fenómeno transformador del mundo, como el triunfo final de la razón o la revolución proletaria, se ven impelidos a pensar que mediante tal fenómeno todos los problemas morales y políticos se convertirán en problemas tecnológicos. Éste es el significado de la famosa frase de Engels (parafraseando a Saint-Simon) acerca de la «transformación del gobierno político sobre los hombres en una administración de las cosas»[2] y de las profecías marxistas sobre la desaparición del Estado y el comienzo de la verdadera historia de la humanidad. Los que consideran que especular sobre una perfecta condición de armonía social es malsana fantasía califican de utópica esta concepción. Sin embargo, si hoy día viniera a cualquier universidad británica –o americana– un visitante procedente de Marte, disculparíamos que sacase la impresión de que sus miembros parecen vivir en una realidad muy parecida a ese estado inocente e idílico, y ello a pesar de la seria atención que prestan los filósofos profesionales a los problemas fundamentales de la política.

Pero esto no deja de resultar sorprendente y peligroso. Sorprendente porque quizá nunca en la historia moderna

2. Engels en el *Anti-Dühring* (1877-1878). Recogido en Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*, Berlín, 1956-1983, vol. 19, p. 195. (ed. cast.: F. Engels, «Del socialismo utópico al socialismo científico», en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, Moscú, s. f., p. 420). Cfr. «Lettres de Henri Saint-Simon à un américain», en *L'industrie* (1817), vol. I, pp. 182-191 en *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, Paris, 1865-1878, vol. 18.

tantos seres humanos, de Oriente y de Occidente, han asistido a la alteración profunda de sus creencias y, claro, de sus vidas, destruidas a veces hasta de forma violenta, por doctrinas sociales y políticas defendidas con fanatismo. Peligroso, porque cuando las ideas son descuidadas por los que debieran preocuparse de ellas –es decir, por los que han sido educados para pensar críticamente sobre las ideas–, éstas pueden adquirir una fuerza ilimitada y un poder irresistible sobre las multitudes humanas hasta hacerlas tan violentas que se vuelvan insensibles a la crítica racional. Hace más de cien años, el poeta alemán Heine advirtió a los franceses que no subestimaran el poder de las ideas; los conceptos filosóficos engendrados en el sosiego del despacho de un profesor pueden destruir una civilización. Se refería a la *Crítica de la razón pura*, de Kant, como la espada con que había sido decapitado el deísmo alemán y describía las obras de Rousseau como el arma ensangrentada que, en manos de Robespierre, había destruido el Antiguo Régimen. Profetizó que la fe romántica de Fichte y Schelling algún día se volvería, con terribles consecuencias y por medio de sus fanáticos seguidores alemanes, contra la cultura liberal de Occidente*. Los hechos no han desmentido esta predicción. Por tanto, si son los profesores los que ostentan en verdad este poder fatal, ¿no se sigue de esto que sólo otros profesores o, como mínimo, otros pensadores, serán los únicos capaces de desarmarlos (y no los gobiernos o las comisiones parlamentarias)?

* Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, 1834. (ed. cast.: Heine, *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Madrid, Alianza, 2008, pp. 152-153). (*N. del E.*)

Nuestros filósofos, de forma grotesca, parecen no percatarse de los efectos devastadores de sus actividades. Pudiera ser que los mejores, embriagados por logros excelsos en ámbitos más abstractos, contemplen con desdén un campo en el que los descubrimientos fundamentales son poco frecuentes y en el que se reconoce menos el talento para el análisis meticuloso. Sin embargo, el estudio de la política permanece indisolublemente ligado a las otras formas de investigación filosófica, y ello a pesar de la multitud de intentos, guiados por una ciega pedantería escolástica, por separarlas. Menospreciar el campo del pensamiento político porque su objeto es inestable y de contorno impreciso, porque no puede aprehenderse mediante conceptos fijos, modelos abstractos o refinados instrumentos susceptibles de análisis lógico o lingüístico –exigir perentoriamente una unidad de método en filosofía y rechazar todo aquello que el método no pueda gestionar con éxito– significa abandonarse a merced de creencias políticas primitivas y faltas de crítica. Sólo un materialismo histórico muy vulgar niega el poder de las ideas y afirma que los ideales no son más que intereses materiales disfrazados*. Puede que sin el empuje de las fuerzas sociales las ideas nazcan muertas. Pero de lo que no hay duda es de que si no se revisten de ideas esas fuerzas, quedarán cegadas y faltas de dirección.

La teoría política es una rama de la filosofía moral que tiene su origen en el descubrimiento, o aplicación, de ideas morales en la esfera de las relaciones políticas. No

* Karl Marx y Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie*, 1845-46. (ed. cast.: Marx y Engels, *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1974, pp. 50-51). (*N. del E.*)

quiero decir, como creo que han pensado algunos filósofos idealistas, que todos los movimientos o conflictos históricos entre seres humanos sean reducibles a movimientos o conflictos de ideas o de fuerzas espirituales, ni siquiera que sean consecuencia (o aspectos) de ellas. Lo que quiero decir es que entender tales movimientos o conflictos es, ante todo, entender las ideas o actitudes hacia la vida que llevan implícitos, pues esto es lo único que hace que tales movimientos sean parte de la historia humana y no meros sucesos naturales. Los vocablos, las ideas y las acciones políticas sólo son inteligibles dentro del contexto de enfrentamiento en el que los hombres los utilizan. Por consiguiente, es probable que nuestras propias actitudes y actividades nos resulten opacas a menos que entendamos los temas dominantes de nuestro propio mundo. El tema más importante es la guerra abierta que libran dos sistemas de ideas. Éstos dan respuesta diferente y antagónica a lo que ha sido durante mucho tiempo el problema central de la política: la cuestión de la obediencia y de la coacción. «¿Por qué debo (yo o cualquiera) obedecer a otra persona?» «¿Por qué no puedo vivir como quiera?» «¿Tengo que obedecer?» «Si no obedezco, ¿puedo ser coaccionado?» «¿Por quién, hasta qué punto, en nombre de qué y con motivo de qué?»

Las respuestas que se dan hoy día en el mundo acerca del límite admisible de coacción reflejan dos puntos de vista opuestos, y ambos presumen del apoyo de gran número de hombres. Por tanto, me parecen dignos de examen todos los aspectos de esta cuestión.

I. El concepto de libertad negativa

Coaccionar a un hombre es privarle de libertad: libertad ¿de qué? Casi todos los moralistas que ha habido en la historia de la humanidad han ensalzado la libertad. Igual que la felicidad y la bondad, que la naturaleza y la realidad, se trata de un término con un significado tan poroso que parece que no hay interpretación que lo resista. No me propongo discutir la historia de esta palabra proteica ni los más de doscientos significados de la misma documentados por los historiadores de las ideas. Propongo examinar nada más que dos de los sentidos que tiene esta palabra, sentidos que son, sin embargo, fundamentales; que tienen a sus espaldas gran cantidad de historia humana y, me atrevería a decir, la van a seguir teniendo. El primero de estos sentidos políticos de la libertad y que siguiendo multitud de precedentes llamaré sentido «negativo», es el que aparece en la respuesta que contesta a la pregunta: «¿Cómo es el espacio en el que al sujeto –una persona o un grupo de personas– se le deja o se le ha de dejar que haga o sea lo que esté en su mano hacer o ser, sin la interferencia de otras personas?». El segundo sentido, que denominaré «positivo», es el que aparece en la respuesta que contesta a la pregunta: «¿Qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra?». Las dos preguntas son claramente distintas, aunque las respuestas puedan solaparse.

Normalmente se dice que soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. En este aspecto, la libertad política es,

simplemente, el espacio en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros. Si otros me impiden hacer algo que antes podía hacer, entonces soy en esa medida menos libre; pero si ese espacio es recortado por otros hombres más allá de lo admisible, entonces puede decirse que estoy siendo coaccionado o hasta esclavizado. Sin embargo, el término coacción no es de aplicación para todas las formas de impedimento. Si no puedo saltar más de diez metros, o no puedo leer porque estoy ciego, o no puedo entender las páginas más oscuras de Hegel, sería una excentricidad que dijera que, en tales sentidos, estoy oprimido o coaccionado. La coacción implica la interferencia deliberada de otros seres humanos dentro de un espacio en el que si ésta no se diera yo actuaría. Sólo se carece de libertad política cuando son seres humanos los que me impiden alcanzar un fin[3]. La impotencia para alcanzar un fin no indica falta de libertad política[4]. Esto queda de relieve en el uso de expresiones modernas tales como «libertad económica» y su contrapartida «esclavitud económica». Se argumenta, de forma convincente, que si un hombre es tan pobre que no puede permitirse algo que no está prohibido legalmente –una barra de pan, un viaje alrededor del mundo o un recurso ante los tribunales–, entonces tiene la misma libertad que si la ley se lo prohibiera.

3. Por supuesto, no quiero implicar con esto que sea verdad lo contrario.
4. Helvetius lo explicó con claridad: «El hombre libre es el hombre que no está ni cargado de cadenas, ni detenido en las cárceles, ni intimidado, como el esclavo, por el terror a los castigos. (...) Sería ridículo tomar por una no-libertad nuestra impotencia, de atravesar las nubes como el águila, de vivir bajo las aguas como la ballena». *De l'esprit,* primer discurso, capítulo 4. (ed. cast.: C. A. D'Helvétius, *Del espíritu,* Madrid, Editora Nacional, 1984, p. 114)

Si mi pobreza fuera un tipo de enfermedad que me impidiese comprar pan, o pagarme un viaje alrededor del mundo o recurrir a los tribunales, de la misma manera que la cojera me impide correr, naturalmente que no se diría que esta incapacidad es falta de libertad, y mucho menos falta de libertad política. Me considero víctima de coacción o esclavitud únicamente cuando creo que mi incapacidad para conseguir una determinada cosa se debe a la circunstancia de que determinados seres humanos me han hecho algo a mí que, a diferencia de otros, me impide tener dinero bastante para pagarla. En otras palabras, este uso del término depende de una teoría social y económica particular acerca de las causas de mi pobreza o debilidad. Si mi falta de medios materiales se debe a mi discapacidad mental o física, sólo diré que he sido privado de libertad (y ya no hablaré sólo de pobreza) si acepto la teoría[5]. Además, hablaré de esclavitud u opresión económica si creo que me encuentro en estado de necesidad por culpa de una organización particular que considero injusta. Rousseau dijo que la naturaleza de las cosas no nos enoja; lo que nos enoja es la mala voluntad[6]. El criterio de opresión refiere al papel que creo juegan otros humanos, directa o indirectamente, intencionadamente o sin querer, a la hora de frustrar mis deseos. Entiendo por ser libre, en este sentido, no

5. La concepción marxista de las leyes sociales es, por supuesto, la versión más conocida de esta teoría, pero constituye también un elemento importante en algunas doctrinas cristianas, utilitaristas y en todas las socialistas.
6. *Émile*, libro segundo, p. 320, en *Oeuvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin y otros (París, 1959-), vol. 4. (ed. cast.: *Emilio o la educación*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 122).

ser importunado por otros. Cuanto mayor sea el espacio de no interferencia, mayor será mi libertad.

Esto es lo que querían decir los filósofos políticos ingleses clásicos cuando usaban esta palabra[7]. Disentían, sin embargo, sobre cuán amplio puede o debe ser ese espacio. Suponían que, tal como estaban las cosas, no podía ser ilimitado porque si lo fuera ello comportaría una situación en la que los hombres se obstaculizarían sin límite entre sí. Tal clase de libertad «natural» conduciría a un caos social en el que las necesidades mínimas de los hombres no podrían ser satisfechas y, además, las libertades de los débiles serían suprimidas por los fuertes. Como veían que los fines y las actividades de los hombres no armonizan automáticamente, y como (al margen de las doctrinas que se les atribuyen) valoraban mucho otros fines como la justicia, la felicidad, la cultura, la seguridad o distintas formas de igualdad, estaban dispuestos a recortar la libertad en aras de otros valores y, por supuesto, en aras de la libertad misma. Pues sin tomar tales medidas no sería posible crear el tipo de asociación que deseaban. Por consiguiente, estos pensadores asumían que el ámbito de las acciones libres de los hombres debe estar limitado por la ley. Pero asumían igualmente, en especial liberales tales como Locke y Mill, en Inglaterra, y Constant y Tocqueville, en Francia, que debía existir un

7. «Un hombre libre –decía Hobbes– es aquel que (...) no se ve impedido en la realización de lo que tiene voluntad de llevar a cabo». *Leviathan*, ed. Richard Tuck, Cambridge, 1991, capítulo 21, p. 146 (ed. cast.: *Leviatán*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 187). Las leyes siempre encadenan, también cuando protegen de grilletes más pesados, como las normas o costumbres represivas, el despotismo arbitrario o el caos. Bentham dijo algo parecido.

cierto ámbito mínimo de libertad personal que no podía ser violado bajo ningún concepto, pues si tal ámbito se traspasaba, el individuo se encontraría encajonado en un espacio insuficiente incluso para el desarrollo mínimo de sus facultades, lo único que permite perseguir y alcanzar los distintos fines que los hombres juzgan buenos, justos o sagrados. De aquí se sigue que hay que trazar una frontera entre el ámbito de la vida privada y el de la autoridad pública. Donde tenga que trazarse esa frontera es cuestión a discutir y, desde luego, a negociar. Los hombres son muy interdependientes y ninguna actividad humana tiene un carácter tan privado como para no obstaculizar en algún sentido la vida de los demás. «La libertad del pez grande es la muerte del pez chico»[8]. La libertad de unos depende de la contención de otros. Hay quien ha añadido que la libertad para un profesor de Oxford es muy diferente de lo que es para un campesino egipcio.

Esta proposición tiene fuerza porque apunta a algo importante y verdadero, pero la frase misma no deja de ser un brindis al sol político. Es verdad que ofrecer derechos políticos y protecciones frente a la intervención del Estado a hombres medio desnudos, analfabetos, desnutridos y enfermos es ridiculizar su condición; necesitan atención médica o educación antes de que puedan entender o hacer uso de un aumento de libertad. ¿Qué es la libertad para aquellos que no pueden utilizarla? Sin condiciones adecuadas para disfrutar la libertad, ¿cuál es su valor? Lo primero es lo primero: hay situaciones en

8. R. H. Tawney, *Equality*, 1931, 3.ª ed., Londres, 1938, capítulo 5, sección 2, «Equality and Liberty», p. 208.

las que –por usar un dicho atribuido irónicamente por Dostoyevski a los nihilistas– unas botas son mejores que Pushkin; la libertad individual no es la primera necesidad de todo el mundo. Pero la libertad no es simplemente ausencia de todo impedimento; esto hincharía tanto su significado que diría demasiado y demasiado poco a la vez. El campesino egipcio necesita ropa y medicinas antes y en mayor medida que libertad personal. Pero el mínimo de libertad que necesita hoy y la mayor libertad que pueda necesitar mañana no son de un tipo suyo particular sino que es idéntica a la de los profesores, los artistas y los millonarios.

Creo que lo que atormenta hoy la conciencia de los liberales occidentales no es que la libertad que buscan los hombres difiera en relación con sus condiciones sociales o económicas, sino que la minoría que la posee la haya conseguido explotando o, al menos, dando la espalda a la gran mayoría que no la disfruta. Creen, con fundamento, que si la libertad individual es un fin último del ser humano, nadie puede privar a nadie de ella, y mucho menos disfrutarla a expensas de otros. Igualdad de libertad; no tratar a los demás como yo no querría que me trataran a mí; reconocer la deuda que tengo con los que han hecho posible mi libertad, mi prosperidad y mi cultura; justicia en su sentido más simple y universal –éstos son los fundamentos de la ética liberal–. La libertad no es el único fin del hombre. Podemos decir, con el crítico ruso Belinsky*, que si otros han de estar privados de ella

* Visarión Grigórievich Belinsky (1811-1848). Crítico literario ruso, prooccidental y defensor del socialismo. (*N. del E.*)

de libertades individuales, pero la razón por la que ha de tenerse bajo control a la autoridad es siempre sustancialmente la misma. Tenemos que preservar un ámbito mínimo de libertad personal para no «degradar y desmentir su naturaleza»[9]. No podemos ser absolutamente libres y tenemos que ceder algo de nuestra libertad para preservar el resto. Pero rendirla toda es destruirnos a nosotros mismos. ¿Cuál debe ser pues ese mínimo? Aquel que un hombre no puede ceder sin ofender la esencia de su naturaleza humana. ¿Y cuál es esa esencia? ¿Cuál es el patrón de referencia? Éste ha sido, y quizá será siempre, tema de interminable debate. Pero sea cual sea el principio con el que determinar el alcance de la no interferencia, sea éste el de la ley natural, el de los derechos naturales, el principio de utilidad, los pronunciamientos del imperativo categórico, la santidad del contrato social, o cualquier otro concepto usado por los hombres para aclarar y justificar sus convicciones, libertad en este sentido significa estar libre *de:* ausencia de interferencia más allá de una frontera, variable, pero siempre reconocible: «La única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien, por nuestro camino propio», dijo el más celebrado de sus campeones[10]. Si esto es así, ¿puede justificarse la coacción? Mill no tuvo duda alguna de que sí se podía.

9. B. Constant, *Principles de politique,* capítulo I, p. 275, en Benjamin Constant, *De la liberté chez les modernes: écrits politiques,* Marcel Gauchet (ed.), París, 1980 (ed. cast.: *Principios de política aplicables a todos los gobiernos representativos,* Madrid, Biblioteca Económica Filosófica, 1890, tomo I, p. 53).
10. J. S. Mill, «On liberty», en J. M. Robson (ed.), *Collected Works of John Stuart Mill,* Toronto/Londres, 1981, vol. 18., capítulo I, p. 226 (ed. cast.: *Sobre la libertad,* Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 72).

Puesto que la justicia exige que cada individuo disfrute de un mínimo de libertad, necesariamente ha de contenerse al resto de los individuos, si es necesario por la fuerza, para que nadie quede privado de ella. De hecho, la función del derecho se reduce a la prevención de tales conflictos: el Estado queda reducido a lo que Lassalle* describió con desdén como funciones propias de un sereno o de un guardia de tráfico.

¿Por qué era tan sagrada para Mill la protección de la libertad individual? En su famoso ensayo nos dice que, a menos que se deje que cada individuo viva como quiera en «la parte [de su conducta] que le concierne meramente a él»[11], la civilización no avanzará; la verdad no verá la luz, por faltar el libre intercambio de ideas; no habrá ocasión para la espontaneidad, la originalidad, el genio, la energía espiritual y el coraje moral. La sociedad quedará abrumada por el peso de la «mediocridad colectiva»[12]. Todo lo que sea valioso y distinto será aplastado por la carga de la costumbre, por la tendencia constante de los hombres hacia la conformidad, que alienta únicamente seres humanos de tipo «estrecho», «inflexible y mezquino», «torturados y reducidos al tamaño de enanos». «La afirmación de sí mismo de los paganos» tiene tanto valor como la «propia negación de los cristianos»[13]. «Todos los errores que

* Ferdinand Lassalle (1825-1864), político alemán. Fundó la Asociación General de Trabajadores Alemanes en 1863, que se convertiría más tarde en el Partido Socialdemócrata Alemán (SPD). Murió a los 39 años en duelo con el marido de su amante. (*N. del E.*)
11. Ibíd., p. 224. (ed. cast.: p. 68).
12. Ibíd. capítulo 3, p. 268. (ed. cast.: p. 140).
13. Ibíd., pp. 265-266. (ed. cast.: pp. 135 y 136. Frase de Sterling citada por Mill).

pueda cometer aun contra ese consejo y advertencias "un hombre", están compensados con creces por el mal de permitir que los demás le impongan lo que ellos consideran beneficioso para él»[14]. La defensa de la libertad tiene como fundamento el fin «negativo» de evitar la interferencia. Amenazar a un hombre con la persecución a menos que se someta a una vida en la que no pueda ejercitar elección alguna de sus fines; cerrarle todas las puertas menos una, al margen de la noble perspectiva que se le abra o de los motivos bondadosos de quienes lo organizan, es pecar contra la verdad de que es un hombre, un ser con una vida propia que vivir. Ésta es la libertad tal como ha sido concebida por los liberales en el mundo moderno desde Erasmo (algunos dirían que desde Ockham) hasta hoy*. Toda defensa de las libertades civiles y de los derechos individuales, y toda protesta contra la explotación y la humillación, contra los abusos de la autoridad pública, contra la hipnosis de masas de las costumbres o contra la propaganda organizada, tiene su origen en esta muy discutida concepción individualista del hombre.

Hay que señalar tres hechos referidos a esta posición. En primer lugar, Mill confunde dos ideas distintas. Una es que toda coacción, en tanto que frustra deseos humanos, es mala en cuanto tal, aunque puede que tenga que ser aplicada para prevenir otros males mayores; mientras que la no interferencia, que es lo opuesto de la coacción,

14. Ibíd., capítulo 4, p. 277. (ed. cast.: p. 155).

* Erasmo de Rotterdam (1466-1536), *De libero arbitrio*, 1524 (ed. cast.: Erasmo, *Discusión sobre el libre albedrío: Respuesta a Martín Lutero*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2012. Guillermo de Ockham (1285-1349). (*N. del E.*)

es buena en cuanto tal, aunque no es lo único que es bueno. Ésta es la concepción «negativa» de la libertad en su forma clásica. La otra idea es que los hombres deben intentar descubrir la verdad y desarrollar un cierto tipo de carácter que Mill aprobaba –crítico, original, imaginativo, independiente, inconformista hasta el extremo de la excentricidad, etc.–, que la verdad puede descubrirse y que este tipo de carácter sólo puede engendrarse en condiciones de libertad. Ambos son puntos de vista liberales, pero no son idénticos, y la conexión que existe entre ellos es, en el mejor de los casos, empírica. Nadie defendería que la verdad o la libertad de expresión pueden florecer allí donde el dogma aplasta todo pensamiento. Pero las pruebas que arroja la historia apuntan (como sostuvo James Stephen en el formidable ataque que lanzó contra Mill en su libro *Libertad, igualdad, fraternidad*)* a que la integridad, el amor a la verdad, y el individualismo apasionado, prosperan, al menos con igual frecuencia, tanto en comunidades regidas por una disciplina severa como, por ejemplo, los calvinistas puritanos de Escocia o Nueva Inglaterra, o entre aquellos que están bajo disciplina militar, como en sociedades más tolerantes o indiferentes; y si esto es así, el argumento de Mill en favor de la libertad como condición necesaria para el desarrollo del genio humano cae por su propio peso. Si sus dos metas resultasen incompatibles, Mill se encontraría frente a un cruel dilema, y esto por no mencionar las dificultades añadidas producto de la

* James Fitzjames Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity* (1873), Liberty Press, Indianápolis, 1993. (*N. del E.*)

inconsistencia entre sus doctrinas y el utilitarismo en sentido estricto, incluso respecto a su propia versión humanizada del mismo[15].

En segundo lugar, la doctrina de Mill es relativamente moderna. Parece que en el mundo antiguo no hay ninguna discusión sobre la libertad en tanto ideal político consciente (opuesto a la realidad existente). Ya observó Condorcet* que la idea de derechos individuales estaba ausente de las concepciones jurídicas de griegos y romanos, y esto parece igualmente válido para judíos, chinos y demás civilizaciones antiguas que se han ido conociendo[16]. La dominación de este ideal ha sido más bien la excepción que la regla, incluso en la historia reciente de Occidente. Ni tampoco la libertad considerada en este sentido ha sido el grito de combate de las grandes masas de la humanidad. El deseo de que no se metan con uno, que le dejen en paz, ha sido el distintivo de una refinada civilización, tanto por parte de individuos como de comunidades. El sentido mismo de la privacidad,

15. Éste no es sino otro ejemplo de la tendencia natural que tienen la mayor parte de los pensadores a creer que todas las cosas que consideran buenas tienen que estar íntimamente conectadas o ser, por lo menos, compatibles entre sí. La historia del pensamiento, al igual que la historia de las naciones, está plagada de ejemplos de elementos inconsistentes, o al menos dispares, uncidos artificialmente en un sistema despótico, o defendidos conjuntamente frente al peligro de un enemigo común. Pasa el peligro y surgen los conflictos entre los otrora aliados, lo cual derrumba frecuentemente el sistema, en ocasiones para gran beneficio de la humanidad.

* Marie-Jean-Antoine Nicolas de Caritat, marqués de Condorcet (1743-1794), *Cinq Mémoires sur l'Instruction Publique*, 1791. (ed. cast.: Condorcet, *Cinco memorias sobre la instrucción pública*, Madrid, Morata, 2001, pp. 313-314 (*N. del E.*)

16. Véase el valioso examen que se hace de esto en el libro *Leçons d'histoire de la philosophie du droit,* de Michel Villey, que rastrea en Ockham el embrión de la idea de derechos subjetivos.

de un ámbito de relaciones personales sagrado por derecho propio, se deriva de una concepción de la libertad que, a pesar de sus raíces religiosas, en su estado desarrollado apenas es más antigua que el Renacimiento o la Reforma[17]. Por último, su decadencia señalaría la muerte de una civilización, de toda una concepción ética.

La tercera característica de esta idea de libertad es de la mayor importancia. Consiste en que la libertad, considerada en este sentido, no es incompatible con ciertos tipos de autocracia o, en cualquier caso, con la ausencia de autogobierno. La libertad, en este sentido, tiene que ver con el territorio de control, y no con su origen. Del mismo modo que una democracia puede privar, de hecho, al ciudadano individual, de gran número de libertades de las que podría disfrutar en otro tipo de sociedad, es perfectamente imaginable un déspota con espíritu liberal que concediera a sus súbditos un gran espacio de libertad personal. El déspota que deja a sus súbditos amplio terreno de libertad puede ser injusto, puede dar pie a las desigualdades más salvajes, puede atender poco el orden, la virtud o el conocimiento; pero, supuesto que no reprima la libertad de dichos súbditos o, al menos, que no la reprima tanto como muchos otros regímenes, satisfará los requisitos de Mill[18]. La libertad,

17. La creencia cristiana (también judía y musulmana) en la autoridad absoluta de las leyes divinas o naturales, y en la igualdad de todos los hombres a los ojos de Dios, es muy diferente a creer que la libertad es vivir como uno prefiera.

18. De hecho, bien puede argumentarse que en la Prusia de Federico el Grande o en la Austria de José II, los hombres con imaginación, originalidad y genio creador y, también, las minorías de todo tipo, fueron menos perseguidos y sintieron una presión más liviana, tanto por parte de las instituciones como de las costumbres, que en muchas de las democracias anteriores y posteriores.

considerada en este sentido, no tiene conexión lógica alguna con la democracia o el autogobierno. El autogobierno puede, como mucho, proporcionar una protección mayor de las libertades civiles que otros regímenes, y como tal ha sido defendido por los liberales. Pero no hay una conexión necesaria entre la libertad individual y el gobierno democrático. La respuesta a la pregunta «¿quién me gobierna?» es lógicamente diferente de la que responde a la pregunta «¿hasta qué punto sufro la interferencia del gobierno?». En esta diferencia es en la que se funda en último término la clara oposición que hay entre los conceptos de libertad positiva y negativa[19].

19. La «libertad negativa» es algo cuyo alcance es difícil de estimar en un caso determinado. A primera vista, parece que depende simplemente del poder que se tenga para elegir, en todo caso, entre dos posibilidades. Sin embargo, no todas las decisiones son igualmente libres, ni siquiera libres. Si en un Estado totalitario traiciono a un amigo bajo la amenaza de tortura o si actúo de determinada manera por miedo a perder mi empleo, puedo afirmar justificadamente que no obré libremente. Por supuesto, realicé una elección y en teoría podía haber elegido que me mataran, me torturaran o me metieran en la cárcel. La mera existencia de dos posibilidades no es, por tanto, suficiente para hacer que mi acción sea libre (aunque puede que sea voluntaria) en el sentido normal de la palabra. El alcance de mi libertad parece depender de lo siguiente: a) de cuántas posibilidades tenga (aunque el método para su enumeración sólo puede basarse en impresiones. Las posibilidades de acción no son entidades contables como las manzanas, cuyo número puede consignarse por completo); b) de lo fácil o difícil que resulte realizar tales posibilidades; c) de lo importantes que sean, al compararlas entre sí, de acuerdo con mi plan de vida, mi carácter y mis circunstancias; d) de lo expuestas, o no, que estén a acciones intencionales humanas; e) del valor que atribuya a estas posibilidades no sólo el que va a obrar, sino el sentir general de la sociedad en la que se vive. Han de «integrarse» todas estas magnitudes y de este proceso se extrae una conclusión que nunca resulta necesariamente ajustada o indiscutible. Bien pudiera ser que haya muchos tipos y grados de libertad inconmensurables y que no se pueda alinearlos en la misma escala de magnitud. Más aún, en lo referente a las

El sentido «positivo» de libertad no queda iluminado cuando respondo a la pregunta «¿qué soy libre de hacer o ser?» sino cuando respondo a las preguntas «¿por quién soy gobernado?» o «¿quién me dice lo que tengo que hacer y dejar de hacer?» La conexión que hay entre la democracia y la libertad individual es mucho más tenue de lo que les parece a muchos defensores de ambas. El deseo de ser gobernado por uno mismo o, en todo caso, de participar en el proceso por el que se controlará mi vida, puede ser tan profundo como el deseo de tener un territorio de acción libre e incluso puede ser históricamente más antiguo. Pero no es el deseo de la misma cosa. En efecto, es tan diferente que ha conducido, en último término, al gran debate ideológico que domina nuestro mundo. Es esta concepción «positiva» de la libertad –no estar libre de algo, sino ser libre para algo, para conducir una forma de vida determinada– la que los seguidores del concepto «negativo» de libertad representan, a veces, como poco más que un disfraz que esconde la más brutal tiranía.

sociedades, nos enfrentamos a cuestiones (absurdas lógicamente) como ésta: «¿la organización X aumentaría la libertad del señor A más que la que tienen entre sí los señores B, C y D sumados todos juntos?». Las mismas dificultades surgen si aplicamos criterios utilitarios. No obstante, puesto que no precisamos de una medida exacta, tenemos razones suficientes para afirmar que el súbdito medio del rey de Suecia es, en general, más libre hoy [1958] que la mayoría de los ciudadanos de España o Albania. Los modelos generales de vida han de compararse directamente como totalidades, aunque el método que utilizamos para realizar la comparación y la verdad de las conclusiones sea de difícil o imposible demostración. Pero la vaguedad de los conceptos y la multiplicidad de criterios implicados son atributos de la materia objeto de análisis, no de nuestros métodos imperfectos de medición o de nuestra incapacidad para pensar con precisión.

II. El concepto de libertad positiva

El sentido «positivo» de la palabra «libertad» se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio amo. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean. Quiero ser el instrumento de mis propios actos voluntarios y no de los de otros hombres. Quiero ser un sujeto y no un objeto; quiero persuadirme por razones, por propósitos conscientes míos y no por causas que me afecten, por así decirlo, desde fuera. Quiero ser alguien, no nadie; quiero actuar, decidir, no que decidan por mí; dirigirme a mí mismo y no ser accionado por una naturaleza externa o por otros hombres como si fuera una cosa, un animal o un esclavo incapaz de jugar mi papel como humano, esto es, concebir y realizar fines y conductas propias. Esto es, por lo menos, parte de lo que quiero decir cuando afirmo que soy racional y que mi razón es lo que me distingue como ser humano del resto del mundo. Sobre todo, quiero tener conciencia de mí mismo como un ser activo que piensa y quiere, que es responsable de sus propias elecciones y es capaz de explicarlas por referencia a sus ideas y propósitos propios. Me siento libre en la medida en que creo esto cierto y me siento esclavo en la medida en que me doy cuenta de que no lo es.

La libertad que se funda en que uno sea su propio amo, y la libertad que se funda en que otros hombres no impidan a uno elegir, pudieran parecer, a primera vista, conceptos que no distan lógicamente mucho el uno del otro y que no son más que las formas positiva y negativa

de decir la misma cosa. Sin embargo, los conceptos «positivo» y «negativo» de libertad se desarrollaron históricamente en sentidos divergentes, no siempre de forma lógica, hasta que, al final, entraron en conflicto directo.

Una manera de clarificar esto es por referencia a la circulación que adquirió la metáfora de ser amo de uno mismo que, quizás, en origen era inofensiva. «Soy mi propio amo»; «no soy esclavo de ningún hombre»; pero ¿podría ser esclavo de la naturaleza (como gustaban decir platónicos y hegelianos)? ¿O esclavo de mis pasiones «desenfrenadas»? ¿No son éstas especies del mismo género «esclavo»?, unas políticas o legales, otras morales o espirituales. ¿No han tenido los hombres la experiencia de librarse de la esclavitud espiritual, o de la esclavitud de la naturaleza, y no se han dado cuenta en el curso de la misma, por una parte, de que hay un yo que domina y, por otra, de que hay algo en ellos que naufraga? Ese yo dominante se ha identificado de formas distintas: con la razón, con mi «naturaleza superior», con el yo calculador que pospone la satisfacción de la voluntad al largo plazo, con mi yo «real», «ideal» o «autónomo», o con mi «mejor» yo. Después se contrasta este yo con el impulso irracional, con los deseos incontrolados, con mi naturaleza «inferior», con la búsqueda del placer inmediato, con mi yo «empírico» o «heterónomo», arrebatado por cada ráfaga de deseo y pasión, necesitado de rígida disciplina para que pueda elevarse alguna vez hasta la altura de su naturaleza «verdadera». Ahora los dos yoes pueden representarse divididos por un abismo aún mayor; el yo auténtico puede concebirse como algo que va más allá del individuo (tal como se entiende normalmente el término),

como una «totalidad» social de la que el individuo es un elemento o una parte: una tribu, una raza, una iglesia, un Estado, la gran sociedad de los vivos, los muertos y los por nacer*. Esta entidad se identifica entonces como el «verdadero» yo que, imponiendo su voluntad única, colectiva u «orgánica» sobre sus «miembros» recalcitrantes, realiza su propia libertad «superior», es decir, la de ellos. Se han señalado en muchas ocasiones los peligros que entraña el usar metáforas orgánicas para justificar la coacción de algunos hombres sobre otros con el fin de elevarlos a un nivel «superior» de libertad. Pero lo que hace que este tipo de lenguaje resulte convincente es que reconocemos que es posible, y a veces justificable, coaccionar a determinados hombres en nombre de algún fin (digamos, por ejemplo, la salud pública o la justicia), fin que ellos mismos buscarían si fueran más cultos, pero que no lo hacen por ceguera, ignorancia o corrupción. Esto facilita que me pueda concebir coaccionando a los demás por su bien, en su propio interés, no en el mío. Estaría entonces afirmando que conozco mejor que ellos cuáles son sus verdaderas necesidades. En último término, esto implica que no se resistirían a obedecerme si fueran tan racionales y sabios como yo y si comprendieran sus propios intereses como yo lo hago. Pero todavía puedo pretender mucho más. Podría decir que en realidad tienden a aquello a lo que deliberadamente se oponen en su estado de ignorancia porque

* Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France,* 1790. F. Canavan (ed.) *Selected Works of Edmund Burke*, vol. 2, Indianapolis, Liberty Fund, 1999, p. 193. (ed. cast.: Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, Madrid, Alianza, 2003, p. 155). (*N. del E.)*

existe en ellos una entidad oculta –su voluntad racional latente, o su designio «verdadero»– y que esa entidad, aunque falsamente representada por lo que manifiestamente sienten, hacen y dicen, es su «verdadero» yo, del que el pobre yo empírico situado en el espacio y el tiempo puede que no sepa nada o muy poco; y que este espíritu interior es el único yo que merece que sus deseos sean tomados en consideración[20]. Una vez adopto este punto de vista, estoy en situación de ignorar los deseos expresos de hombres y sociedades, de intimidarles, de oprimirlos y torturarlos en nombre de sus «verdaderos» yoes y por su bien, en la seguridad de que sea cual sea el verdadero fin del hombre (la felicidad, el deber cumplido, la sabiduría, la sociedad justa, la autorrealización), ha de ser idéntico a su libertad, la libre elección de su yo «verdadero», aunque con frecuencia, sumergido e inarticulado.

Esta paradoja se ha desvelado muchas veces. Una cosa es decir que sé lo que es bueno para X, aunque él no lo sepa, o ignorar sus deseos por su propio bien, y otra cosa bien distinta es decir que *eo ipso* él lo ha elegido, no de

20. «El ideal de la verdadera libertad consiste en que todos los que forman parte de la sociedad humana tengan, por igual, el máximo poder para hacer de ellos los mejor», dijo T. H. Green en 1881, *Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract:* p. 200, en T. H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings,* Paul Harris y John Morrow (eds.) Cambridge, 1986. Aparte de confundir libertad con igualdad, esto implica que si un hombre elige un placer inmediato que (¿según quién?) no le conduce a hacer de sí mismo lo mejor (¿qué yo?) no estaría ejercitando la «verdadera» libertad, y que si se le privaba de ella no perdería nada de valor. Green era un auténtico liberal, pero más de un tirano podría utilizar esta misma fórmula para justificar sus peores actos de opresión.

forma totalmente consciente, no como en la vida cotidiana, sino en su papel de yo racional que su yo empírico puede no conocer –el yo «real» que discierne lo bueno y no puede por menos de elegirlo una vez revelado–. Esta monstruosa suplantación que consiste en hacer equivalente lo que X habría elegido si fuera alguien que no es, o al menos no es todavía, con lo que X de hecho busca y elige, está en el núcleo de todas las teorías políticas de la autorrealización. Una cosa es decir que puedo ser coaccionado por mi propio bien porque estoy demasiado ciego para verlo: esto puede, ocasionalmente, ir en mi propio beneficio; hasta puede ampliar el alcance de mi libertad. Otra cosa es decir que, puesto que es mi bien, no estoy siendo coaccionado, que lo habría deseado, lo sepa o no, y que soy libre (o «verdaderamente» libre) aunque mi pobre cuerpo terrenal y mi torpe espíritu lo rechacen amargamente y luchen a la desesperada contra aquellos que, quizá benévolamente, tratan de imponérmelo.

Esta transformación mágica o juego de manos (a cuenta del cual ridiculizó justamente William James* a los hegelianos) puede perpetrarse con la misma facilidad respecto al concepto «negativo» de libertad, aquí el yo que no ha de ser obstaculizado ya no sería el individuo con sus deseos y necesidades expresas tal como se conciben normalmente, sino el «verdadero» hombre interior, identificado con la búsqueda de algún propósito ideal ni siquiera soñado por su yo empírico. Y como en el caso del yo «positivo» libre, esta entidad puede hincharse hasta convertirse en una entidad suprapersonal –un Estado, una clase, una

*William James (1842-1910); "On Some Hegelisms", 1881. (*N. del E.*)

nación, la marcha misma de la historia, considerada como sujeto de atributos más «real» que el yo empírico–. Pero la concepción «positiva» de la libertad como autodominio, con su insinuación de que hay un hombre dividido en lucha consigo mismo, ha dado pie con más facilidad, de hecho e históricamente, en la doctrina y en la práctica, a esta fragmentación en dos de la personalidad: el controlador trascendental, dominante, y el manojo empírico de deseos y pasiones que hay que disciplinar y hundir. Este hecho histórico es el que ha tenido influencia. Esto demuestra (si es que hace falta demostración de una verdad tan obvia) que las concepciones de la libertad derivan directamente de la visión que se tenga de lo que constituye un yo, una persona, un hombre. Basta con manipular la definición de hombre y podrá hacerse que la libertad sea lo que quiera el manipulador. La historia reciente ha dejado muy claro que esta cuestión no es meramente académica.

Las consecuencias de distinguir entre dos yoes se clarificarán todavía más si atendemos a las dos formas principales que ha tomado históricamente el deseo de autogobierno, de ser dirigido por el «verdadero» yo de uno: la primera es la de la autonegación al objeto de alcanzar la independencia; la segunda es la de la autorrealización, o la autoidentificación total con un principio o ideal particular para alcanzar idéntico fin.

III. La retirada a la ciudadela interior

Estoy en posesión de razón y voluntad; concibo fines y deseo alcanzarlos; pero si me impiden lograrlos ya no me

siento dueño de la situación. Puede que me lo impidan las leyes de la naturaleza, accidentes, actividades de los hombres, o el resultado, a veces no intencionado, de instituciones humanas. Estas fuerzas pueden ser demasiado para mí. ¿Qué puedo hacer para evitar que me aplasten? He de librarme de aquellos deseos que no puedo realizar. Quiero ser amo de mi reino, pero mis fronteras son extensas e inseguras, por tanto he de recortarlas para reducir o eliminar las partes más vulnerables. Empiezo deseando la felicidad, el poder, la sabiduría o alcanzar un objeto particular. Pero no puedo controlarlos. Elijo evitar la derrota y el desgaste, y por tanto, decido no luchar por nada que no pueda estar seguro de obtener. Me determino a no desear lo inalcanzable. El tirano me amenaza con la destrucción de mis propiedades, con la prisión, con el exilio o con la muerte de los que amo. Pero si ya no me siento ligado a ninguna propiedad, ni me importa estar o no en la cárcel, y he extirpado de mi interior los afectos naturales, entonces ya no puede doblegarme según su voluntad porque lo que resta de mí ya no está sujeto a miedos o deseos empíricos. Es como si hubiera ejecutado una retirada estratégica a una ciudadela interior –mi razón, mi alma, mi yo «nouménico»– que no pueden tocar, hagan lo que hagan, ni las ciegas fuerzas exteriores ni la malicia humana. Me he retirado a mí mismo; ahí y sólo ahí estoy seguro. Es como si dijera: «tengo una herida en la pierna; hay dos maneras de librarme del dolor. Una es curarme la herida, pero si la cura es difícil e incierta hay otra manera: puedo librarme de la herida cortándome la pierna; si me acostumbro a no querer nada para lo que sea indispensable tener una pierna, no

sentiré su falta». Ésta es la autoemancipación tradicional de los ascetas y quietistas, de los estoicos y de los sabios budistas, hombres de religiones diversas o de ninguna, que han huido del mundo y escapado del yugo de la sociedad o de la opinión pública mediante un proceso de autotransformación deliberada que les permite dejar de preocuparse de todos sus valores y quedar al margen, aislados e independientes, fuera del alcance de sus armas[21]. Todo aislacionismo político, toda autarquía económica y toda forma de autonomía tienen algún elemento de esta actitud. Elimino los obstáculos que encuentro en mi camino abandonando el camino. Me retiro a mi propia secta, a mi propia economía planificada o a mi territorio aislado a propósito, donde no se escucha ninguna voz que venga de fuera ni tiene efecto fuerza exterior alguna. Se trata de una forma de búsqueda de seguridad, pero se la ha llamado también búsqueda de libertad o independencia personal o nacional.

En lo que se refiere a los individuos, esta doctrina no dista mucho de las concepciones de aquellos que, como Kant*, no identifican la libertad con la eliminación de los deseos, sino con su resistencia y control. Me identifico con el que controla y así escapo de la esclavitud de lo que es controlado. Soy libre porque soy autónomo y tanto

21. «Si un hombre es sabio, aunque sea un esclavo, es libre, y de aquí se sigue que por alguna norma estúpida está esclavizado», dijo san Ambrosio. También lo podían haber dicho Epicteto o Kant. Otto Faller (ed.), *Corpus Scriptorum Latinorum*, vol. 82, 1.ª parte, Viena, 1968, carta 7, parágrafo 24, p. 55.

* Immanuel Kant (1724-1804), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785 (ed. cast.: Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 2005, capítulo 2). (*N. del E.*)

más libre cuanto más autónomo. Obedezco leyes pero me las he impuesto y las he encontrado en mi propio yo no coaccionado. La libertad es obediencia pero, en palabras de Rousseau, «obediencia a la ley que uno se ha prescrito»[22] y ningún hombre puede esclavizarse a sí mismo. La heteronomía es depender de factores externos, prestarse a ser un juguete del mundo exterior que no puedo controlar y que *pro tanto* me controla y me «esclaviza». Soy libre solamente en la medida en que mi persona no está «encadenada» por fuerzas que yo no controlo; yo no puedo controlar las leyes de la naturaleza; por tanto, mi actividad libre, *ex hypothesi,* ha de situarse por encima del mundo empírico de la causalidad. No es éste lugar para discutir la validez de esta doctrina antigua y famosa; sólo quiero hacer notar que las ideas conexas de libertad como resistencia o huida de los deseos irrealizables y como independencia frente a la esfera de la causalidad, han jugado un papel crucial tanto en la política como en la ética.

Si la esencia de los hombres consiste en que son seres autónomos –autores de valores, de fines en sí mismos, de la autoridad última que se funda precisamente en querer libremente–, entonces nada hay peor que tratarlos como si no fueran autónomos, como objetos naturales, accionados por influencias causales, como criaturas a merced de estímulos externos, cuyas elecciones pueden ser manipuladas por sus gobernantes mediante la

22. *Del contrato social,* libro I, capítulo 8, p. 365, en *Oeuvres complètes,* ed. Bernard Gagnebin y otros, París (1959-), vol. 3 (ed. cast.: *Del contrato social,* Madrid, Alianza Editorial, 1996, pp. 27-28). Cfr. Constant, *op. cit.,* véase nota 9, p. 272 (ed. cast., p. 46).

amenaza de la fuerza o el ofrecimiento de recompensas. Tratar a los hombres así es tratarlos como si no pudieran autodeterminarse. Kant decía que «nadie puede obligarme a ser feliz a su manera» y que el paternalismo «es el mayor *despotismo* imaginable»[23]. Lo es porque significa tratar a los hombres como si no fueran libres, como un material humano que yo, el reformador benévolo, moldeo de acuerdo con los propósitos que yo libremente, y no ellos, he elegido. Por supuesto, ésta era precisamente la política que recomendaron los primeros utilitaristas. Helvétius (y Bentham) creían que no se trataba de frenar la inclinación que tienen los hombres a ser esclavos de sus pasiones sino de utilizarla; querían poner el señuelo de premios y castigos –la forma más acentuada de heteronomía– para, mediante los mismos, hacer más felices a los «esclavos»[24]. Pero manipular a los hombres y lanzarlos hacia fines que tú –el reformador social– conoces, pero los demás quizá no, es negar su esencia humana, es tratarlos como objetos hueros de voluntad propia. Es, en suma, degradarlos. Es por esto por lo que mentir a los hombres o engañarles, es decir,

23. Kant, *Gesammelte Schriften* (Berlín, 1900-), vol. 8, p. 290, línea 27, y p. 291, línea 3 (ed. cast.: «Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica» (1793), en I. Kant, *En defensa de la Ilustración,* Alba, Barcelona, 1999, pp. 260-261).

24. «La coacción proletaria, en todas sus formas, desde las ejecuciones a los trabajos forzados, es, por muy paradójico que suene, el método mediante el cual se ha de modelar la sociedad comunista a partir del material humano del período capitalista». Estas palabras, escritas por el líder bolchevique Nikolai Bujarin, especialmente el término «material humano», resultan bien expresivas de esta actitud. Nikolái Bujarin, *Ekonomika perekhodnogo perioda* [La economía en el período de transición], Moscú, 1920, capítulo 10, p. 146.

usarlos como medios para fines que yo he concebido al margen de ellos, y no para los suyos propios, aunque sea en su propio beneficio es, en efecto, tratarles como infrahumanos y actuar como si sus fines fuesen menos fundamentales y sagrados que los míos. ¿En nombre de qué puedo justificar forzar a los hombres a hacer lo que no quieren o no consienten? Solamente en nombre de un valor superior a ellos mismos. Pero si, como sostenía Kant, todos los valores se constituyen como tales en virtud de los actos libres de los hombres y sólo se llaman valores en cuanto que son así, no hay ningún valor superior al individuo. Por tanto, hacer esto es coaccionar a los hombres en nombre de algo que es menos último que ellos mismos, someterles a mi voluntad o al deseo particular de otro (u otros) para su felicidad, ventaja personal, seguridad o conveniencia. Persigo algo deseable (por el motivo que sea, no importa su nobleza) por mí o por mi grupo y para ello utilizo otros hombres como medios. Pero esto está en contradicción con lo que yo sé que son los hombres; a saber, fines en sí mismos. Todas las formas de forzar a los seres humanos, de intimidarles, de amoldarles a la propia norma, todo control de pensamiento y todo condicionamiento[25] son, por tanto, una negación de lo que constituye a los hombres como tales y a sus valores como fundamentales.

25. La psicología kantiana, al igual que la de los estoicos y los cristianos, suponía que había un elemento en el hombre –«la fortaleza de espíritu»– que podía protegerse contra el condicionamiento. El desarrollo de las técnicas de hipnosis, de lavado de cerebro, de la persuasión subliminal, etcétera, han hecho que resulte menos convincente esta presunción *a priori*, por lo menos como hipótesis empírica.

El individuo libre de Kant es un ser trascendente que está más allá del reino de la causalidad natural. Sin embargo, esta doctrina, en su forma empírica –en la que el concepto de hombre relevante es el de la vida corriente–, se convirtió en el núcleo de un liberalismo humanista, ético y político que fue profundamente influido por Kant y Rousseau en el XVIII. En su versión *a priori* es una forma de individualismo protestante secularizado en el que el puesto de Dios es ocupado por la idea de la vida racional y el puesto del alma individual que tiende a la unión con Él es sustituido por la idea del individuo, dotado de razón, que ansía ser gobernado por la razón y sólo por la razón y a no depender de nada que pueda engañarle o desviarle atrapándolo en su naturaleza irracional. Autonomía, no heteronomía: actuar y no ser accionado. La idea de la esclavitud de las pasiones es más que una metáfora para los que piensan de esta manera. Emanciparme del miedo, del amor o del deseo de parecerme a los demás es liberarme del despotismo de lo por mí no controlado. Sófocles, del que Platón dice que solamente la vejez libró de la pasión del amor –el yugo de un amo cruel–, nos señaló que esta experiencia es tan auténtica como la de la emancipación frente al tirano o del liberto frente a su amo. A esta manera de pensar y de hablar corresponde la experiencia psicológica de observarme a mí mismo cediendo ante un impulso «inferior», obrando por un motivo que rechazo, razonando después «que no era yo» o que había «perdido el control de mí mismo» cuando lo hacía. Me identifico con mis momentos juiciosos y racionales. Las consecuencias de mis actos carecen de importancia porque no las controlo: sólo son importantes

mis motivos. Tal es el credo del pensador solitario que ha desafiado al mundo y se ha emancipado de las cadenas de los hombres y de las cosas. En dicha forma, esta doctrina puede parecer un mero credo ético y escasamente político; sin embargo, tiene claras implicaciones políticas y forma parte de la tradición individualista liberal tanto y tan profundamente como el concepto «negativo» de libertad.

Quizá valga la pena observar que la forma individualista del concepto de sabio racional que escapa a la fortaleza interior de su yo verdadero parece irrumpir cuando el mundo exterior se muestra excepcionalmente pobre, cruel e injusto. «El hombre verdaderamente libre –decía Rousseau– no quiere más que lo que puede y hace lo que le place»[26]. En un mundo en que puede hacer muy poco el hombre que busca la felicidad, la justicia o la libertad (en el sentido que sea) porque tiene cerradas muchas posibilidades de acción, la tentación de retirarse dentro de sí mismo puede hacerse irresistible. Pudo haber sucedido así en Grecia, donde el ideal estoico no debe desligarse en absoluto del hundimiento de las democracias independientes ante la centralizada autocracia macedonia. También fue así, por razones parecidas, en Roma tras la República[27]. Surgió en Alemania en el siglo XVII, el período de más profunda degradación nacional de los

26. *Op. cit.* (véase nota 6), p. 309 (ed. cast.: *Emilio,* p. 111).
27. Quizá no sea demasiado rebuscado suponer que el quietismo de los sabios orientales era igualmente una reacción frente al despotismo de las grandes autocracias, y que floreció en los períodos en que los individuos se prestaban a que fuesen humillados, ignorados o, en todo caso, manipulados despiadadamente por los que tenían los instrumentos de la coacción física.

estados germanos tras la Guerra de los Treinta Años, en el momento en que la vida pública cobró tal carácter, especialmente en los pequeños principados, que forzó a una especie de emigración interna –no por primera ni última vez– de los que estimaban la dignidad de la vida humana. La doctrina que sostiene que tengo que enseñarme a mí mismo a no desear lo que no puedo tener y que un deseo eliminado o refrenado con éxito es tan bueno como un deseo satisfecho, es una doctrina sublime; pero a mí me parece, sin temor a errar, que es una variación de la fábula de la zorra y las uvas: que algunas cosas no se desean en verdad cuando se conoce que no se podrán alcanzar.

Esto pone en claro por qué no vale la definición de libertad negativa como posibilidad de hacer lo que uno quiera –la cual, por cierto, es la definición que adoptó Mill–. Si veo que puedo hacer muy poco o no puedo hacer nada de lo que quiero, lo único que necesito es limitar o extinguir mis deseos y con ello me hago libre. Si el tirano (o el «persuasor oculto») consigue condicionar a sus súbditos (o consumidores) para que dejen de tener los deseos que tenían y adopten («internalicen») la forma de vida que ha inventado para ellos, habrá conseguido, según esta definición, liberarlos. Sin duda alguna les habrá hecho *sentirse* libres –de la misma manera que Epicteto se sentía más libre que su amo (también se dice que el proverbial hombre bueno se siente feliz en la miseria)–, pero lo que ha creado es la antítesis de la libertad política.

La autonegación ascética puede ser una fuente de integridad, serenidad o fuerza espiritual, pero resulta difícil entender que se la califique de aumento de libertad. Si me zafo de mi adversario refugiándome en casa y cerrando

puertas y ventanas, puede que sea más libre que si me hubiera capturado; pero ¿soy más libre que si le hubiera vencido o le hubiera capturado yo a él? Si esto se lleva demasiado lejos, acaba uno por replegarse en un espacio tan estrecho que sobreviene la muerte por asfixia. La culminación lógica del proceso de destrucción de todo aquello a través de lo cual se me podría lastimar es el suicidio. Mientras viva en el mundo natural, nunca estaré seguro. La liberación total, en este sentido (como muy bien se dio cuenta Schopenhauer) sólo puede darla la muerte[28].

Vivimos en un mundo en el que chocamos con obstáculos a nuestra voluntad. A los partidarios del concepto «negativo» de libertad les podemos disculpar si piensan que la propia abnegación no es el único método de superar obstáculos; que los obstáculos se pueden eliminar: cuando se trata de objetos no humanos a través de la acción física; en caso de resistencia humana, mediante la fuerza o la persuasión, como cuando hago que alguien me tome en consideración o cuando conquisto un país que amenaza los intereses del mío. Tales actos pueden ser injustos, crueles, y producir esclavitud en otros, pero resulta prácticamente innegable que mediante los mismos

28. Merece la pena señalar que aquellos que en Francia clamaron y lucharon por la libertad para los individuos y la nación, durante este período de quietismo alemán, no cayeron en esta actitud. ¿No sería que, a pesar del despotismo de la monarquía francesa y de la arrogancia y comportamiento arbitrario de los grupos privilegiados que había en el Estado francés, Francia era una nación orgullosa y poderosa en la que la realidad del poder político no estaba fuera del alcance de los hombres de talento, de tal manera que la única salida para el filósofo autosuficiente no era retirarse del combate y refugiarse en un paraíso tranquilo, desde donde observar la batalla sin pasión? Lo mismo es válido para la Inglaterra del siglo XIX, y después, para los EE. UU. de hoy.

el agente puede incrementar su libertad en el sentido más literal de la palabra. Es una ironía de la historia el que esta verdad sea repudiada por algunos de los que la practican con más asiduidad. Hombres que, incluso cuando conquistan poder y libertad de acción, rechazan el concepto «negativo» de ésta en favor de su contraparte «positiva». Sus ideas gobiernan la mitad de nuestro mundo; veamos en qué fundamentos metafísicos se apoyan.

IV. La autorrealización

Se nos dice que el único método para conseguir la libertad es usando la razón crítica, mediante la comprensión de lo necesario y lo contingente. Si soy un escolar, todo en las matemáticas, salvo sus verdades más elementales, se interpone como obstáculo al libre funcionamiento de mi entendimiento, como teoremas cuya necesidad no comprendo. Se enuncia su verdad por una autoridad externa y se me presenta como un cuerpo extraño que he de asimilar. Pero cuando entiendo las funciones que tienen los símbolos, los axiomas, las leyes de formación y transformación –la lógica mediante la cual se obtienen las conclusiones– y me doy cuenta de que estas cosas no pueden ser de otra manera porque parecen regirse por las mismas leyes que gobiernan los procesos de mi propia razón[29], entonces las verdades matemáticas ya no se

29. O, como sostienen algunos teóricos modernos, porque me las he inventado yo mismo (o podría habérmelas inventado), ya que las normas las hacen los hombres.

me imponen como entidades extrañas que he de acoger lo quiera o no, sino como algo a lo que libremente me adhiero en el curso del funcionamiento natural de mi propia actividad racional. Para el matemático, la demostración de esos teoremas forma parte del libre ejercicio de su capacidad natural de razonar. Para el músico, una vez ha asimilado la estructura de la partitura del compositor y ha hecho suyos los propósitos de éste, la interpretación de la música no constituye ninguna obediencia a leyes externas, ni compulsión ni limitación a su libertad, sino un ejercicio libre de impedimentos. El intérprete no está vinculado a la partitura como el buey al arado o el trabajador de una fábrica a la máquina. Ha asimilado la partitura y, al entenderla, se ha identificado con ella, y de ser un impedimento para su actividad libre la ha transformado en un elemento de esa actividad.

Lo que vale para la música o las matemáticas, se dice, también vale, en principio, para el resto de obstáculos que se nos presentan como otras tantas barreras exteriores a nuestro libre autodesarrollo. Éste es el programa del racionalismo ilustrado desde Spinoza hasta los últimos discípulos de Hegel (éstos, a veces, de forma inconsciente). *Sapere aude*. Aquello que conoces, de lo que entiendes su necesidad –necesidad racional–, no puedes querer que sea de otra manera y seguir siendo racional. Porque querer que algo sea distinto de lo que debe ser es *pro tanto,* dadas las premisas –las necesidades que rigen el mundo–, ser ignorante o irracional. Las pasiones, los prejuicios, los miedos, las neurosis, surgen de la ignorancia y toman la forma de mitos e ilusiones. Estar dominado por mitos, surjan éstos de la imaginación

excitada de charlatanes sin escrúpulos que nos engañan para explotarnos o de causas psicológicas o sociológicas, es una forma de heteronomía, es estar dominado por factores exteriores no dirigidos necesariamente por la voluntad del agente. Los deterministas científicos del siglo XVIII creían que el estudio de las ciencias de la naturaleza y el despliegue de las ciencias sociales, basadas en el mismo modelo, dejarían meridianamente claro el funcionamiento de tales causas y de este modo capacitarían a los hombres para reconocer su propio papel en la construcción de un mundo racional, frustrado sólo por el error. El conocimiento libera, como enseñó hace mucho Epicuro, al eliminar automáticamente los miedos y deseos irracionales.

Herder, Hegel y Marx reemplazaron estos viejos modelos mecanicistas de vida social por sus propios modelos vitalistas, pero creían, del mismo modo que aquellos a los que se opusieron, que entender el mundo es emanciparse. Sólo se diferenciaban de éstos en el énfasis que ponían en el papel que juega el cambio y el crecimiento en humanizar a los seres humanos. La vida social no se entiende por analogía con las matemáticas o la física. También hay que entender la historia, esto es, las leyes distintivas del desarrollo constante, sea a través del conflicto «dialéctico» o de otra manera, que gobiernan a los individuos y a los grupos en su interacción mutua y con la naturaleza. Según dichos pensadores, no entender esto es caer en un tipo especial de error; a saber, creer que la naturaleza humana es estática, que sus propiedades esenciales son las mismas en todo tiempo y lugar, y que tal naturaleza está regida por leyes naturales invariables, sean éstas concebidas en términos teológicos o

materialistas, lo cual lleva consigo el corolario falaz de que un sabio legislador puede, en principio, crear en cualquier momento una sociedad perfectamente armoniosa mediante la educación y legislación apropiadas, ya que los hombres racionales demandan en toda época y lugar la satisfacción de las mismas necesidades básicas e invariables. Hegel creía que sus contemporáneos (y, por supuesto, todos sus predecesores) entendieron mal la naturaleza de las instituciones porque no entendieron las leyes –leyes inteligibles racionalmente ya que surgen de la actividad de la razón– que crean y cambian las instituciones y transforman la actividad y el carácter humanos. Marx y sus discípulos sostenían que en el camino de los seres humanos no sólo se interponen las fuerzas naturales o las imperfecciones de su propio carácter, sino, aún más, el funcionamiento de sus propias instituciones sociales, creadas originariamente por ellos con un fin determinado (no siempre de forma consciente), pero cuyo funcionamiento entienden ahora de forma sistemáticamente equivocada[30], y por lo tanto se convierten en obstáculos al progreso de sus creadores. Marx explicó, mediante teorías sociales y económicas, la necesidad de tales malentendidos, en particular de la ilusión de que tales creaciones humanas constituyen fuerzas independientes, tan ineluctables como las leyes de la naturaleza. Como ejemplos de tales fuerzas pseudoobjetivas, citó las leyes de la oferta y la demanda, la institución de la propiedad o la eterna división de la sociedad en ricos y pobres, propietarios y trabajadores, así como el resto de las

30. Más incluso en la práctica que en la teoría.

categorías humanas invariables. Hasta que no se alcance un estadio en el que se quiebre la fascinación por tales ilusiones, esto es, hasta que un número de hombres suficiente no alcance un estadio social que les permita comprender que tales leyes e instituciones son creación del espíritu y del trabajo de los hombres, exigidos en su día por necesidad histórica, y después confundidas con fuerzas inexorables y objetivas, no se podrá destruir el viejo mundo ni sustituirlo por una maquinaria social más adecuada y emancipadora.

Estamos esclavizados por déspotas –instituciones, creencias o neurosis– que sólo pueden eliminarse mediante el análisis y el entendimiento. Somos prisioneros de malos espíritus creados por nosotros mismos, aunque no de forma consciente, y sólo podremos exorcizarlos concienciándonos y actuando de forma adecuada. De hecho, para Marx, entender *es* actuar de forma adecuada. Solamente soy libre si planifico mi vida de acuerdo con mi propia voluntad. Planificar entraña reglas y una regla no me oprime ni me esclaviza si soy yo el que me la impongo conscientemente o si la acepto libremente después de entenderla, tanto si la he creado yo u otros, siempre que sea racional, esto es, que se conforme a la necesidad de las cosas. Entender por qué las cosas tienen que ser como han de ser equivale a desear que así sean. El conocimiento libera al ampliar nuestras posibilidades de elección pero también al ahorrarnos la frustración de intentar lo imposible. El que quiere que leyes necesariamente inevitables sean diferentes de lo que son es presa de un deseo irracional: el deseo de que lo que ha de ser X sea también no X. Querer ir más allá

y creer que estas leyes pueden ser algo distinto de lo que necesariamente son es locura. Éste es el núcleo metafísico del racionalismo. El concepto de libertad aquí contenido no es el de la concepción «negativa» de un ámbito libre de obstáculos (idealmente), un vacío en el que nada me estorba, sino el concepto de autogobierno o autocontrol. Puedo hacer lo que me plazca conmigo mismo. Soy un ser racional y no puedo destruir a mi paso, siendo racional, todo aquello que se me muestra como necesario e imposible de ser de otra manera en una sociedad racional –esto es, una sociedad orientada hacia fines propios de seres racionales por mentes racionales–. Lo tengo asimilado a lo más esencial de mi ser igual que las leyes de la lógica, de las matemáticas, de la física, que las normas artísticas y que los principios que rigen todo aquello de lo que entiendo su propósito racional, y por tanto quiero, y no me obstaculizan puesto que no puedo querer que sean sino como son.

Ésta es la doctrina positiva de la emancipación por la razón. Las formas socializadas de la misma, diferentes y hasta opuestas entre sí, se encuentran en el corazón mismo de muchos de los credos nacionalistas, comunistas, autoritarios o totalitarios de nuestros días. Puede que en el curso de su evolución se hayan desviado de su anclaje racionalista. En cualquier caso, es esta libertad la que se defiende y por la que se combate, en democracias y en dictaduras, hoy día, en muchos lugares de la tierra. Me gustaría comentar algunas de sus vicisitudes sin pretensión de trazar su evolución histórica.

V. El templo de Sarastro

Aquellos que creían en la libertad como autogobierno racional venían obligados, más tarde o más temprano, a considerar su aplicación no sólo a la vida interior del hombre, sino también a sus relaciones con los otros miembros de la sociedad. Incluso los más individualistas de entre ellos –desde luego Rousseau, Kant y Fichte empezaron siendo individualistas– acabaron por preguntarse si era posible la vida racional no sólo para el individuo sino para la sociedad, y cómo podría lograrse esto último. Quiero ser libre para vivir como me manda mi voluntad racional (mi «verdadero yo»), pero los otros también tienen que serlo. ¿Cómo evitaré el conflicto con sus voluntades? ¿Dónde está la frontera entre mis derechos (determinados racionalmente) y los derechos idénticos de los demás? Puesto que, si soy racional, no puedo negar que lo que está bien para mí tiene que estar bien por la misma razón para los demás, que son racionales como yo. Un Estado racional (o libre) sería un Estado gobernado por leyes tales que todos los hombres racionales las aceptarían; es decir, por leyes que ellos mismos habrían promulgado si se les hubiera preguntado qué querían en tanto seres racionales; por tanto, las fronteras serán aquellas que todos los hombres racionales considerarían las fronteras correctas para seres racionales.

Sin embargo, ¿quién determinará de hecho esas fronteras? Los pensadores de esta línea sostenían que si los problemas morales y políticos son auténticos –y desde luego lo son–, tienen que ser, en principio, solubles; esto

es, tiene que existir una única solución verdadera para cada problema. En principio, toda verdad es susceptible de ser descubierta por cualquier ser pensante, racional, y de ser demostrada con una claridad tal que todo ser racional está obligado a aceptarla. De hecho, ya eran en buena medida así las cosas respecto a las nuevas ciencias naturales. Desde este supuesto, se puede solucionar el problema de la libertad política mediante el establecimiento de un orden justo que otorgue a cada hombre la libertad entera a la que como ser racional tiene derecho. Mi demanda de libertad sin restricciones puede ser, en ocasiones y *prima facie,* incompatible con tu demanda igualmente ilimitada, pero la solución racional de un problema no puede chocar con la solución verdadera de otro, pues dos verdades no pueden ser incompatibles lógicamente; por lo tanto, en principio tiene que poderse encontrar un orden justo –un orden cuyas reglas hagan posible soluciones correctas para todos los problemas que puedan surgir en él–. Este estado, ideal y armonioso, se imaginó a veces como un jardín del Edén antes de la caída del hombre, un paraíso terrenal del que fuimos expulsados, pero del que todavía nos embarga la nostalgia; o como una edad de oro todavía por alcanzar en la que los hombres, al ser al fin racionales, ya nunca más serán «gobernados por otros», ni se «alienarán» ni obstaculizarán entre sí. La justicia y la igualdad son ideales que, en las sociedades existentes, todavía precisan de un cierto grado de coacción porque la supresión prematura de los controles sociales conduciría a la opresión de los más débiles y los menos dotados por los más fuertes, los más listos o los menos escrupulosos. Pero, de acuerdo con

esta doctrina, es la irracionalidad de los hombres la que les conduce a desear oprimirse, explotarse o humillarse. Los hombres racionales respetarán el principio de la razón en el otro y no tendrán deseo alguno de combatir o dominar. El deseo de dominar es, en sí mismo, un síntoma de irracionalidad, y puede ser explicado y curado por métodos racionales. Spinoza expone un tipo de explicación y remedio, Hegel otro y Marx un tercero. Quizás algunas de estas teorías se complementen entre sí, hasta cierto punto; otras no se pueden combinar. Pero todas ellas presuponen que en una sociedad de seres perfectamente racionales el deseo de dominar a otros hombres estará ausente o será irrelevante. La existencia de la opresión, o la pasión por la misma, es el síntoma principal de que no se ha conseguido la verdadera solución a los problemas de la vida social.

Esto puede expresarse de otra manera. La libertad es autogobierno, es la eliminación de los obstáculos interpuestos a mi voluntad, cualesquiera que sean tales obstáculos –la naturaleza que se me resiste, mis pasiones desbordadas, las instituciones irracionales, la voluntad opuesta a la mía de los demás o el comportamiento de los otros–. A la naturaleza, por lo menos en principio, siempre la puedo someter por medios técnicos y modelarla con arreglo a mi voluntad. Pero ¿cómo tratar a los testarudos seres humanos? También debo, si puedo, imponerles mi voluntad, «moldearlos» con arreglo a mi criterio, escoger los papeles que habrán de representar en mi obra. ¿Significa esto que sólo yo soy libre mientras los demás son esclavos? Lo serán si mi plan no tiene nada que ver con sus deseos o valores, sino solamente

con los míos. Pero si mi plan es del todo racional, permitirá el desarrollo completo de su «verdadera» naturaleza, el despliegue de su capacidad para la toma de decisiones racionales, logrará que florezca «lo mejor de ellos mismos», como parte de la realización de mi propio yo «verdadero». Todas las soluciones verdaderas a problemas auténticos tienen que ser compatibles; más aún, deben ajustarse en un único todo; pues esto es lo que implica el denominarlas racionales y el denominar armónico al universo. Cada hombre tiene su carácter, sus capacidades, sus aspiraciones y fines particulares. Si capto lo que son tales fines y tal naturaleza, y cómo se relacionan, puedo, en principio, si me acompañan la sabiduría y la fuerza, satisfacerlos todos, siempre que la naturaleza y los fines en cuestión sean racionales. Racionalidad es conocer las cosas y la gente tal como son: no utilizar piedras para hacer violines ni hacer tocar la flauta a los que han nacido violinistas. Si el universo está regido por la razón, entonces no es necesaria la coacción; la vida planificada correctamente para todos equivaldrá a la libertad total para todos –la libertad del autogobierno racional–. Esto último sucederá únicamente si el plan es el verdadero, único criterio que satisface las exigencias de la razón. Sus leyes serán las normas prescritas por la razón: sólo molestarán a aquellos que aún no han despertado a la razón o que no entienden las «necesidades» verdaderas de sus yoes «verdaderos». Si cada intérprete ejecuta el papel que le ha asignado la razón –la facultad que entiende su verdadera naturaleza y discierne sus fines verdaderos–, no habrá conflicto. Todo hombre será un actor emancipado y director de sí mismo

en el drama cósmico. Spinoza, en este sentido, nos dice que los hijos, aunque tienen que obedecer, no son tenidos por esclavos, porque hacen, por mandato de sus padres, lo que es útil, y que el súbdito de una verdadera comunidad no es un esclavo porque hace por mandato lo que es útil a la comunidad y, por tanto, también a él[31]. De forma parecida, Locke afirma que «si la ley no existe, tampoco hay libertad», porque la ley racional equivale a la «dirección de las acciones de un ser libre e inteligente hacia lo que es de su interés; y no prescribe más cosas de las que son necesarias para el bien general de quienes están sujetos a dicha ley»; y añade que puesto que tales leyes son lo que «nos protege de andar por tierras movedizas y de caer en precipicios» malamente podríamos denominarlas «limitaciones»[32], y se refiere a los intentos de escapar a tales leyes como «licencia» y «brutalidad». Montesquieu, olvidando su liberalismo, nos dice que la libertad política no consiste en hacer lo que uno quiera, ni en hacer aquello que permite la ley, sino «en poder hacer lo que se debe querer»[33], algo que repite casi exactamente Kant. Burke proclama el «derecho» del individuo a ser refrenado en su propio interés pues «ha de presumirse el consentimiento de toda

31. Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, capítulo XVI, p. 341.
32. John Locke, *Two Treatises of Government, The Second Treatise of Civil Government*, parágrafo 57 (ed. cast.: *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, parágrafo 57, pág. 79).
33. *De l'esprit des lois*, libro II, capítulo 3, p. 205, en *Oeuvres complètes de Montesquieu*, A. Masson (ed.) París, 1950-1955, vol. I A. (ed. cast.: *El espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 1995, *Segunda Parte*, Libro XI, capítulo III, p. 106).

criatura racional en concordar con el orden de cosas predispuesto»[34].

El punto de partida común de todos estos pensadores (y de muchos estudiosos con anterioridad y de jacobinos y comunistas posteriormente) es que los fines racionales de nuestras «verdaderas» naturalezas tienen que coincidir, o hay que hacer que coincidan, por mucho que griten en contra de este proceso nuestros pobres yoes, ignorantes, sensuales, apasionados y empíricos. La libertad no consiste en hacer cosas irracionales, estúpidas o equivocadas. Forzar a los yoes empíricos a que se ajusten a la horma correcta no es tiranía sino emancipación[35]. Rousseau dice que si me doy por entero a la comunidad, se crea una entidad que, dado que se ha construido sobre la renuncia de todos sus miembros, no es onerosa para ninguno de ellos; en tal sociedad, se nos informa, nadie tendría interés en dañar a nadie. «Dándose cada cual a todos no se da a nadie»[36], se

34. *Appeal from the Old to the New Whigs* (1971), pp. 93-94, en *The Works of the Right Honourable Edmund Burke* (World's Classics edition), vol. 5, Londres, 1907.

35. Me parece que sobre esto Bentham dijo la última palabra: «¿No es libertad la libertad de hacer el mal? ¿Qué es entonces? (...) Los dementes y los criminales de la peor especie aparecen igualmente protegidos frente a toda exclusión para ejercer cargos o derechos políticos», *The Works of Jeremy Bentham,* John Bowring (ed.), Edimburgo, 1843, vol. I, p. 301 (ed. cast.: J. Bentham, «Examen crítico de la Declaración de Derechos», artículo IV, p. 125, y VI, p. 132, en Bentham, *Antología,* Barcelona, Península, 1991). Puede compararse este punto de vista con el coetáneo de los jacobinos, estudiado por Crane Brinton en «Political Ideas in the Jacobin Clubs», *Political Science Quarterly,* 43 (1928), pp. 249-264, especialmente p. 257: «Ningún hombre es libre al hacer el mal. Impedírselo es hacerle libre». Este punto de vista resuena en términos casi idénticos un siglo después en los idealistas británicos.

36. *Del contrato social,* libro I, capítulo 6, p. 361, en *Oeuvres complètes* (*op. cit. supra.*, véase nota 6), vol. 3 (ed. cast.: *Del contrato social,* p. 23).

gana el equivalente de lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene. Kant nos dice que cuando «el individuo abandona por completo su libertad salvaje y sin ley para reencontrarla inmaculada en el estado de sujeción a la ley», entonces y sólo entonces hay verdadera libertad, «porque esta dependencia es el resultado de mi propio actuar como legislador»[37]. La libertad, hasta entonces incompatible con la autoridad, se convierte en algo prácticamente idéntico. Éste es el pensamiento y el lenguaje de todas las declaraciones de derechos del siglo XVIII y de los que contemplan la sociedad como un modelo construido según las leyes del sabio legislador, o de la naturaleza, o de la historia o del Ser Supremo. Bentham, prácticamente en solitario, repetía con perseverancia que las leyes no sirven para emancipar sino para reprimir: toda ley es una infracción de la libertad[38], incluso si tal infracción conduce a un aumento de la suma total de libertad.

Si estos presupuestos fueran correctos –si el método de resolver problemas sociales tuviera algún parecido con la forma en la que se encuentran soluciones a los problemas de las ciencias naturales, y si la razón fuera lo que los racionalistas dicen que es, todo esto tendría sentido. Idealmente, la libertad coincide con la ley: la autonomía con la autoridad. Una ley que me prohíbe hacer lo que como ser cuerdo no querría, no es una restricción a mi libertad. En la sociedad ideal, compuesta por seres totalmente responsables, las normas pasarían desapercibidas y acabarían

37. Kant, *Gesammelte Schriften* (Berlín, 1900-), vol. 6, p. 316, línea 2.

38. *Op. cit.* (véase, nota 35), ibíd.: «todas las leyes son (...) abrogadoras de la libertad» (ed. cast. p. 121).

por desaparecer. Solo un único movimiento social tuvo la audacia de hacer explícito este presupuesto y asumir sus consecuencias: el movimiento anarquista. Por el contrario, todas las formas de liberalismo fundadas en esta metafísica racionalista son versiones más o menos aguadas de este credo.

A su tiempo, los pensadores que se habían decidido por esta respuesta al problema se vieron enfrentados con la cuestión práctica de cómo hacer racionales a los hombres en el sentido antedicho. Sin duda, a través de la educación, porque los analfabetos son irracionales, heterónomos y necesitan de coacción, aunque sólo sea para hacer tolerable la vida de los racionales si han de vivir en la misma sociedad, y para que no tengan que escapar al desierto o a las cumbres olímpicas. Pero no se puede esperar que el iletrado entienda los propósitos de sus educadores o que coopere con ellos. La educación –dice Fichte– funciona inevitablemente en la forma «ya te darás cuenta de la razón que tenía al hacerte ahora esto»[39]. No se puede esperar que los niños entiendan por qué se les obliga a ir a la escuela, ni que los ignorantes –esto es, de momento la mayoría de la humanidad– comprendan por qué se les hace obedecer las leyes que después les harán racionales. «Obligar es también un tipo de educación»[40]. La gran virtud de la obediencia se aprende de los superiores. Si tú no puedes entender tus propios intereses como ser racional, no se puede esperar que te consulte o

39. Johann Gottlieb Fichte, *Sämmtliche Werke*, J. H. Fichte (ed.), Berlín, 1845-1846, vol. VII, p. 576.
40. Ibíd., p. 574.

atienda tus deseos mientras te hago racional. En último término, tengo que obligarte a que te protejas contra las viruelas aunque no quieras. Hasta Mill admite que se puede impedir por la fuerza que un hombre cruce un puente, si no hay tiempo para avisarle de que está a punto de derrumbarse, si se sabe o se presume justificadamente que no quiere ir a parar al agua. Fichte sabía mejor que los propios alemanes iletrados de su época lo que éstos querían ser y hacer. El sabio te conoce mejor de lo que te conoces a ti mismo, porque eres víctima de las pasiones, un esclavo que vive una vida heterónoma, un miope, incapaz de entender tus fines verdaderos. Quieres convertirte en un ser humano. El fin del Estado es satisfacer tu deseo. «La coacción está justificada si se trata de una educación que producirá personas esclarecidas en el futuro»[41]. La razón que hay en mi interior, para que triunfe, tiene que reprimir y eliminar mis «bajos instintos», mis pasiones y deseos, que hacen de mí un esclavo; de igual manera (la transición fatal de los conceptos individuales a los sociales es casi imperceptible) los elementos superiores de la sociedad –los mejor educados, los más racionales, los que «mejor han entendido el tiempo en que viven y sus gentes»– pueden ejercer la coacción necesaria para hacer entrar en razón a la parte irracional de la sociedad. Porque –esto nos aseguran reiteradamente Hegel, Bradley y Bosanquet– al obedecer al hombre racional nos obedecemos a nosotros mismos: pero no como estamos, sumidos en la ignorancia y las pasiones, débiles criaturas afligidas por enfermedades

41. Ibíd., p. 578.

que precisan de un sanador, aprendices necesitados de maestro, sino como podríamos ser si fuésemos racionales; como podríamos ser incluso ahora, si al menos escuchásemos al elemento racional que *ex hypothesi* hay en todo ser humano que merezca tal nombre.

Los filósofos de la «Razón Objetiva», desde Fichte y su Estado «orgánico», duro y rígidamente centralizado, hasta el liberalismo blando y humano de T. H. Green, suponían estar cumpliendo, sin rechistar, las demandas racionales que, de forma más o menos incipiente, alberga en su seno todo ser sensible. Pero si rechazo este optimismo democrático y abandono el determinismo teleológico de los hegelianos buscando una filosofía más voluntarista, podría concebir la idea de imponer a la sociedad –para su mejora– mi propio plan, elaborado gracias a mi sabiduría racional; y es posible que éste no fructifique a menos que actúe por mi cuenta, quizá contra los deseos permanentes de la inmensa mayoría de mis conciudadanos. O, si abandono por completo el concepto de razón, puedo verme como un artista inspirado, que modela a los hombres a la luz de los cánones de una única concepción, al modo en que los pintores mezclan colores o los compositores sonidos. La humanidad es la materia prima sobre la que impongo mi voluntad creadora. Aunque mueran y sufran en el proceso, a través del mismo son elevados a una altura que nunca habrían alcanzado sin mi violación coactiva –pero creadora– de sus vidas. Éste es el argumento utilizado por todos los dictadores, inquisidores y matones que buscan justificaciones morales, o hasta estéticas, a su comportamiento. He de hacer por los hombres (o con los hombres) aquello que ellos no pueden hacer por sí

mismos, y no les puedo pedir su permiso o consentimiento, porque no están en condiciones de saber lo que les conviene. De hecho, aquello que consentirían y aprobarían pudiera ser una vida de despreciable mediocridad, o hasta su ruina y suicidio. Permítaseme citar de nuevo al verdadero progenitor de la heroica doctrina: «Nadie tiene derechos (...) contra la razón. (...) El hombre tiene miedo de domeñar su subjetividad bajo las leyes de la razón. Prefiere la tradición o la arbitrariedad»[42]. Pero ha de ser domeñado[43]. Fichte expuso las demandas de lo que denominaba razón; Napoleón, Carlyle o los románticos autoritarios bien podían venerar otros valores y considerar que el único camino hacia la «verdadera» libertad era su implantación por la fuerza.

La misma actitud fue expresada con perspicacia por Augusto Comte cuando se preguntaba por qué si no permitimos pensar libremente en química o en biología debemos hacerlo en moral o en política[44]. ¿Por qué? Si tiene sentido hablar de verdades políticas –asertos acerca de fines sociales sobre los que todos los hombres, en tanto hombres, deberían estar de acuerdo una vez descubiertas–, y si, como creía Comte, el método científico las

42. Ibíd., pp. 578, 580.

43. «Obligar a los hombres a que adopten la forma correcta de gobierno, imponerles el Derecho por la fuerza, no sólo es el deber que compete a todo hombre dotado de la inteligencia y la fuerza para hacerlo, sino que este deber es sagrado.» ibíd., vol. 4, p. 436.

44. Véase *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822), p. 53, en Auguste Comte, *Appendice général du système de politique positive*, París, 1854, publicado como parte del vol. 4 de *Système de politique positive*, París, 1851-1854.

Mill cita este párrafo en *Auguste Comte and Positivism:* pp. 301-302 en sus *Collected Works (op. cit.,* véase, nota 10), vol. 10.

descubrirá a su debido tiempo, entonces ¿qué sentido tiene la libertad de opinión o de acción –al menos como fin en sí mismo y no como mero clima intelectual estimulante– para los individuos o los grupos? ¿Por qué hay que tolerar comportamientos no autorizados por los expertos correspondientes? Comte expuso a las bravas aquello implícito en la teoría racionalista de la política desde sus comienzos en la Antigüedad griega. Sólo hay, en principio, una única forma de vida correcta; los sabios la dirigen de forma espontánea, por eso se les llama sabios. A los ignorantes hay que empujarles a esta vida por todos los medios sociales en poder de los sabios. ¿Por qué ha de aguantarse y dejar crecer aquello que es un error demostrable? Los inmaduros y faltos de guía han de repetirse: «Sólo la verdad nos hará libres, y la única forma que tengo de aprender la verdad es haciendo ciegamente hoy lo que tú, que la conoces, me ordenes o me obligues hacer, en la certeza de que sólo así alcanzaré tu percepción esclarecida y seré libre como tú».

Nos hemos desviado mucho, desde luego, del liberalismo del que partimos. Este argumento, usado por Fichte en su última etapa y después por otros defensores de la autoridad, desde los maestros victorianos, pasando por los funcionarios coloniales hasta llegar al último dictador nacionalista o comunista es, precisamente, el mismo frente al cual protestaron amargamente las éticas estoica y kantiana en nombre de la razón del individuo libre guiado por su luz interior. De este modo, el argumento racionalista, con su presunción de una única solución verdadera, ha conducido, mediante pasos que, si bien pueden no ser válidos lógicamente, sí son inteligibles

histórica y psicológicamente, desde una doctrina ética de la responsabilidad y la autoperfección individual a un Estado autoritario, obediente a las directrices de una *elite* de guardianes platónicos.

¿Qué puede haber llevado a tan extraña inversión –la transformación del adusto individualismo de Kant en algo que casi es una doctrina puramente totalitaria, por parte de determinados pensadores, algunos de los cuales se reclamaban discípulos suyos? Esta cuestión no sólo tiene interés histórico pues no pocos liberales contemporáneos han experimentado la misma y curiosa evolución. Es cierto que Kant, siguiendo a Rousseau, insistió en que la capacidad de autogobierno racional corresponde a todos los hombres, que no podía haber especialistas en cuestiones éticas porque la ética no tiene que ver con el conocimiento experto (como sostenían los utilitaristas y los *philosophes),* sino con el uso correcto de una facultad humana universal; y que, por tanto, lo que hace libres a los hombres no es el actuar de una determinada forma que les ayude a superarse, algo a lo que podían ser forzados, sino el saber por qué debían obrar así, algo que nadie puede hacer por nadie ni en nombre de nadie. Pero también Kant reconoce, al ocuparse de temas políticos, que no es concebible que una ley, satisfecho el requisito de que tenga una forma tal que yo mismo la habría aprobado, si hubiera sido consultado en tanto ser racional, pueda privarme de parte alguna de mi libertad racional. Con esto queda abierta de par en par la puerta al gobierno de los expertos. No se puede consultar a todo al mundo y en todo momento sobre cada decreto. La acción de gobierno no puede convertirse en un

plebiscito continuo. Es más, algunos hombres no están tan bien sintonizados con la voz de su razón como otros: algunos parecen especialmente sordos. Como legislador o gobernante, he de asumir que si la ley que impongo es racional (y para ello sólo puedo consultar mi propia razón), entonces será inmediatamente aprobada por todos los miembros de la sociedad en tanto seres racionales. Pero si no la aprueban, *pro tanto*, son irracionales; entonces precisarán de la represión de la razón: y da igual que sea la mía o la de ellos porque los pronunciamientos de la razón han de ser los mismos en todas las inteligencias. Doy mis órdenes y, si te resistes, me encargo de reprimir el elemento irracional que hay en ti y que se opone a la razón. Mi tarea sería más fácil si te autorreprimieras y por eso intento educarte para que lo hagas. Pero soy responsable del bienestar público y no puedo esperar a que todos los hombres sean completamente racionales. Kant quizá protestase aduciendo que la esencia de la libertad del sujeto consiste en que él y sólo él se dé las órdenes a obedecer. Pero ésa es una recomendación para circunstancias perfectas. Si no te disciplinas tendré que disciplinarte, y no puedes quejarte de falta de libertad, porque el hecho de que el tribunal kantiano de la razón te haya confinado prueba que no escuchaste la voz de tu razón interior y que, como los niños, los salvajes o los idiotas, careces aún de la madurez necesaria para gobernarte o tienes una incapacidad permanente[45].

45. Kant casi llegó a afirmar el ideal «negativo» de libertad cuando declaró (en uno de sus tratados políticos) que *«El problema mayor del género humano, a cuya solución le constriñe la Naturaleza, consiste en llegar a una* SOCIEDAD CIVIL *que administre el derecho en general.* (...) Sólo en sociedad,

Si esto lleva al despotismo, que aunque sea el de los mejores o el de los más sabios –el templo de Sarastro en *La flauta mágica*–, sigue siendo despotismo, y resulta que

y en una sociedad que compagine la máxima libertad (...) con la más exacta determinación y seguridad de los límites de la misma, para que sea compatible con la libertad de cada cual, (...) sólo en ella se puede lograr el empeño que la Naturaleza tiene puesto en la humanidad, a saber, el desarrollo de todas sus disposiciones». «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht» (1784), en Kant, *Gesammelte Schriften* (Berlín, 1900-), vol. 8, p. 22, línea 6 (ed. cast.: «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», en *Filosofía de la historia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 48-49). Al margen de las implicaciones teleológicas, esta formulación no parece, a primera vista, muy distinta del liberalismo ortodoxo. El punto crucial es, sin embargo, cómo determinar el criterio para la «más exacta determinación de los límites» de la libertad individual. La mayoría de los liberales modernos, cuando son consecuentes, desean una situación en la que el mayor número posible de individuos pueda llevar a cabo el mayor número posible de fines, sin juzgar el valor de tales fines, salvo que puedan obstaculizar los fines de otros. Desearían que la delimitación de las fronteras entre individuos y grupos de hombres tuviera como único propósito evitar el conflicto entre fines humanos, todos los cuales deben considerarse fines últimos, fines en sí mismos, no criticables. Kant, y los racionalistas de su tipo, no consideran que tengan igual valor todos los fines. Para ellos, los límites de la libertad se determinan aplicando las normas de la «razón», que es más que la mera generalidad de las normas, por cuanto que se trata de una facultad que crea o revela una finalidad que es idéntica en todos los hombres y para todos ellos. En nombre de la razón se puede condenar todo lo que no sea racional, de modo que, por lo menos en teoría, para satisfacer las exigencias de la razón, pueden suprimirse sin piedad los fines personales y diversos que la imaginación e idiosincrasia individual de los hombres les conduce a perseguir, por ejemplo, los fines estéticos y otros tipos no racionales de autorrealización. La autoridad de la razón y de los deberes que ésta impone a los hombres se identifica con la libertad individual, sobre la base de que los fines racionales son los únicos que pueden ser objetos «verdaderos» de la naturaleza «verdadera» de un hombre «libre».

He de confesar que nunca he entendido qué significa «razón» en este contexto; aquí sólo quiero señalar que los presupuesto *a priori* de esta psicología filosófica no son compatibles con el empirismo: esto es, con toda doctrina fundada en el conocimiento derivado de la experiencia de lo que los hombres son y quieren.

es lo mismo que la libertad, ¿no será que hay algún error en las premisas del argumento?, ¿no será que los presupuestos básicos están de alguna manera equivocados? Permítaseme enunciarlos una vez más: primero, que todos los hombres tienen un único fin verdadero, que es el autogobierno racional; segundo, que todos los fines de todos los seres racionales han de ajustar, necesariamente, en un sólo patrón universal y armonioso, que algunos hombres pueden vislumbrar con más claridad que otros; tercero, que todo conflicto, y en consecuencia toda tragedia, se debe únicamente al choque de la razón con lo irracional o con lo insuficientemente racional – los elementos inmaduros o poco desarrollados de la vida, tanto individuales como comunales–, y que tales choques son, en principio, evitables, y de ocurrencia imposible en seres totalmente racionales; por último, que cuando se haya logrado que todos los hombres sean racionales, obedecerán las leyes racionales de sus propias naturalezas, que son una y la misma en todos ellos, y así estarán simultáneamente sometidos a la ley y serán completamente libres. ¿Es posible que Sócrates y los creadores de la principal tradición ética y política de Occidente, seguidores del primero, se hubieran equivocado, durante dos mil años, y que la verdad no sea conocimiento, ni la libertad idéntica a la una ni al otro? ¿No será que, a pesar del hecho de que esta famosa opinión gobierna más vidas que nunca en su larga historia, ninguno de sus presupuestos básicos es demostrable y, ni siquiera, verdadero?

VI. La búsqueda de reconocimiento

Queda aún otro enfoque históricamente relevante sobre este tema que, al confundir la libertad con sus hermanas, la igualdad y la fraternidad, ha llevado a parecidas conclusiones iliberales. Desde que se puso sobre la mesa el tema a finales del siglo XVIII, la cuestión acerca de qué significa «individuo» se ha planteado de forma permanente y cada vez con mayores consecuencias. Puesto que vivo en sociedad, todo lo que hago afecta a los demás y es afectado por lo que éstos hacen. Incluso la distinción entre la esfera de la vida privada y de la vida social, tenazmente lograda por Mill, se desvanece si se la analiza al detalle. Prácticamente todos los críticos de Mill han señalado que cualquier cosa que uno haga puede tener resultados dañinos para otros seres humanos. Es más, soy un ser social en un sentido más profundo del que apunta la mera interacción con los otros. Pues, ¿no soy lo que soy, en alguna medida, en virtud de lo que otros piensan y sienten hacia mí? Cuando me pregunto qué soy y contesto que un inglés, un chino, un comerciante, un hombre corriente, un millonario, un presidiario, tras analizar la respuesta, descubro que poseer tales atributos lleva consigo ser reconocido por otras personas de mi sociedad como perteneciente a un determinado grupo o clase, y que este reconocimiento forma parte del significado de la mayoría de los términos que denotan algunas de mis características más personales y permanentes. No soy una razón incorpórea. Ni soy un Robinson Crusoe, solo en su isla. No se trata solamente de que mi vida material dependa de la interacción con otros hombres, sino de que algunas de mis ideas sobre mí mismo,

quizá todas, y en particular la concepción que tengo de mi propia identidad moral y social, son sólo inteligibles en los términos de la red social a la que pertenezco (aunque esta última metáfora no ha de llevarse demasiado lejos).

La falta de libertad de la que se quejan muchos hombres y grupos no es otra cosa, con frecuencia, que falta de reconocimiento adecuado. Bien pudiera ser que yo no busque lo que Mill quisiera que buscase, a saber: seguridad frente a la coacción, frente al arresto arbitrario, frente a la tiranía, frente a la privación de determinadas posibilidades de acción, o seguridad dentro de ese espacio en el que legalmente no tengo que dar cuenta a nadie de lo que hago. Bien pudiera ser, igualmente, que no ande detrás de un plan racional de vida social o de la autoperfección del sabio libre de pasiones. A lo mejor lo que quiero evitar es simplemente que me ignoren, que me traten con condescendencia, que me ninguneen, o que den por supuesto demasiado –en suma, no me tratan como si fuera un individuo y mi singularidad está poco reconocida–, y yo no quiero que me clasifiquen como miembro de una amalgama deforme, como una unidad estadística sin atributos propios, identificables, sin rasgos y propósitos específicamente humanos pero míos. Lucho contra esta degradación: no busco la igualdad jurídica de derechos, ni la libertad de hacer lo que quiera (aunque pueda quererlas), sino un estado de cosas en el que pueda sentir lo que soy, porque se me considera que lo soy: un agente responsable cuya voluntad se toma en consideración porque tengo derecho a ello, incluso si se me ataca y se me persigue por ser lo que soy o por las elecciones que hago.

Esto es anhelo y ansiedad de reconocimiento y posición: «El más pobre de Inglaterra tiene tanto derecho a vivir como el más grande»[46]. Deseo que se me entienda y se me reconozca aunque esto pueda significar ser impopular o poco querido. Las únicas personas que pueden reconocerme así y proporcionarme, por tanto, la sensación de ser alguien, son los miembros de la sociedad a la que siento pertenecer históricamente, moralmente, económicamente y, quizás, étnicamente[47]. Mi yo individual no es algo que pueda separarse de mi relación con los demás o de aquellos atributos míos basados en su actitud hacia mí. Por tanto, cuando pido que se me libere, por ejemplo, de la condición de dependencia social o política, lo que demando es un cambio en la actitud que tienen hacia mí aquellos cuya opinión y comportamiento ayudan a fijar la imagen que tengo de mí mismo.

46. Palabras pronunciadas en Putney, en 1647, por Thomas Rainborow: p. 301, en *The Clarke Papers: Selections from the Papers of William Clarke*, C. H. Firth (ed.), vol. I, Londres, 1891.

47. Esto tiene una evidente afinidad con la doctrina kantiana de la libertad humana; pero se trata de una versión socializada y empírica de las misma y, por tanto, es casi su contraria. El hombre libre del que habla Kant no necesita del reconocimiento público para tener libertad interior. Si se le trata como un medio para un fin ajeno, nos encontramos ante una mala acción por parte de quienes lo utilizan para su propio provecho, pero su condición «noumenal» permanece intacta, y es enteramente libre y completamente humano, al margen de cómo se le trate. La necesidad de la que se habla aquí está ligada por completo a la relación que mantengo con los demás; no soy nada si no me reconocen. No puedo ignorar con desdén byroniano la actitud de los demás si soy consciente de mi valor intrínseco y de mi vocación, ni puedo escapar a mi vida interior, porque soy para mí mismo como me ven los demás. Me identifico con el punto de vista de mi medio ambiente: siento ser alguien o no ser nada en función de la totalidad social; ésta es la condición más «heterónoma» que imaginarse pueda.

Y lo que vale para los individuos vale para aquellos grupos de hombres (sociales, políticos, económicos y religiosos) conscientes de las necesidades y fines que tienen como miembros de tales grupos. Lo que demandan las clases oprimidas o las naciones oprimidas, por regla general, no es simplemente libertad de acción ilimitada para sus miembros, menos aún igualdad social o igualdad de oportunidades económicas, y todavía mucho menos que se les asigne un lugar en un Estado libre de conflicto gracias a su constitución, ideado por un legislador racional. Lo que quieren, casi siempre, es el simple reconocimiento (de su clase o de su nación, de su color o su raza) como fuente independiente de actividad humana, como una entidad con voluntad propia que busca actuar en concordancia con ella (tanto si es buena o legítima como si no) y no ser gobernada, educada, dirigida, aun de la forma más benévola, como si no fuera completamente humana y, por tanto, como si no fuera completamente libre.

Esto da un sentido mucho más amplio que el puramente racionalista a la observación de Kant de que el paternalismo «es el mayor despotismo imaginable». El paternalismo es despótico no porque sea más opresivo que la tiranía desnuda, brutal y zafia, ni porque ignore la razón trascendental en mí encarnada, sino porque es una afrenta a mi propia concepción como ser humano, determinado a conducir mi vida de acuerdo con mis propios fines (no necesariamente racionales o humanitarios) y, sobre todo, con derecho a ser reconocido como tal por los demás. Porque si no soy reconocido de esta forma, entonces podría no reconocer, podría dudar, de mi propia afirmación

como ser humano completamente independiente. Porque lo que soy está en gran parte determinado por lo que siento y pienso; y lo que siento y pienso está determinado por los sentimientos y pensamientos dominantes en la sociedad a la que pertenezco, de la que, en el sentido de Burke, no constituyo un átomo aislable sino un ingrediente de un modelo de sociedad (por utilizar una metáfora peligrosa pero indispensable). Puede que me sienta oprimido en el sentido de que no se me reconoce como un ser humano individual y autónomo. Pero también puede que me sienta oprimido en tanto miembro de un grupo no reconocido o no suficientemente respetado. Entonces desearé la emancipación de toda mi clase, de mi comunidad, de mi nación, de mi raza o de mi religión. Y puede ser tan fuerte este deseo que, en mi amargo anhelo de esta condición, prefiera el chantaje y el mal gobierno de alguien de mi propia raza o de mi clase social, por el que a fin de cuentas soy reconocido como un hombre y un competidor –es decir, como un igual–, al trato correcto y tolerante de alguien de un grupo superior y distante, alguien que no me reconoce por lo que quiero sentir que soy.

Esto es lo que hay en las entrañas del clamor por el reconocimiento por parte de individuos y grupos y, hoy en día, de religiones y clases, naciones y razas. Puede que no reciba de manos de los miembros de mi propia sociedad la libertad «negativa», pero son miembros de mi propio grupo: me entienden como yo les entiendo. Y esta comprensión crea en mi interior la sensación de ser alguien en el mundo. Es este deseo de reconocimiento recíproco el que hace que haya gente que prefiera ser

miembro, de forma consciente, de la democracia más autoritaria antes que de la oligarquía más ilustrada. Este mismo deseo hace que, a veces, el miembro de un Estado asiático o africano recién emancipado se queje menos hoy cuando es tratado con brutalidad por los miembros de su raza o de su nación que cuando era gobernado por un administrador extranjero prudente, justo, amable y bienintencionado. Si no se percibe este fenómeno, se convierten en paradoja ininteligible los ideales y el comportamiento de pueblos enteros que, en el sentido de Mill, sufren de privación de los derechos humanos elementales y que, aparentemente de forma sincera, dicen gozar de más libertad ahora que cuando poseían en mayor grado dichos derechos.

Sin embargo, no es con la libertad individual, tanto en el sentido «negativo» como en el sentido «positivo» de la palabra, con lo que, sencillamente, puede identificarse este deseo de posición y reconocimiento. Se trata de algo que los seres humanos necesitan de forma no menos profunda y por lo que luchan de forma apasionada. Se trata de algo de la misma naturaleza que la libertad, pero no de la libertad misma. Aunque implica la libertad negativa para todo el grupo, está más relacionado con la solidaridad, la fraternidad y el mutuo entendimiento, con la necesidad de asociación en igualdad de condiciones, todo lo que se llama a veces –de forma equívoca– libertad social. Los conceptos sociales y políticos son necesariamente vagos. La pretensión de hacer muy preciso el vocabulario de la política puede volverlo inservible. Pero tampoco se sirve a la verdad abusando de la vaguedad del lenguaje. La esencia del concepto de libertad, tanto

en sentido «positivo» como «negativo», es oponerse a alguien o a algo –a los que se meten en mi terreno, o a los que afirman su autoridad sobre mí; o a obsesiones, miedos, neurosis y fuerzas irracionales–, intrusos y déspotas de uno u otro tipo. El deseo de reconocimiento es el deseo de algo distinto: de unión, de íntimo entendimiento, de integración de intereses, de una vida de común dependencia y sacrificio. Por eso, cuando se confunde el deseo de libertad con este ansia profundo y universal de posición y comprensión, y cuando la confusión aumenta al identificarlo con la idea de un gobierno social, en que el sujeto a emancipar ya no es el individuo sino la «totalidad social», entonces puede ocurrir que los hombres proclamen, al tiempo que se someten a la autoridad de oligarcas o dictadores, que esto de alguna manera los libera.

Mucho se ha escrito sobre la falacia de considerar a los grupos sociales como si fueran, literalmente, personas o sujetos, en los que el control y disciplinamiento de sus miembros no sería más que autodisciplina, autocontrol voluntario que deja libre al agente individual. Sin embargo, desde esta perspectiva orgánica, ¿parece natural o deseable decir que la demanda de reconocimiento y posición es una demanda de libertad en un tercer sentido? Cierto es que el grupo del que se busca reconocimiento debe tener un grado suficiente de libertad negativa –respecto al control por parte de una autoridad exterior–, puesto que si no es así, el reconocimiento que otorga a la persona que lo demanda no le proporcionará la posición que busca. Pero ¿hay que llamar a este combate por una posición más elevada, a este deseo de escapar de una posición inferior, lucha por la libertad? ¿Es pura pedantería

restringir el uso de esta palabra a los dos sentidos principales antes discutidos? ¿No será, como sospecho, que estamos ante el peligro de denominar aumento de libertad a cualquier avance de la situación social que sea contemplado con simpatía por un ser humano? Y esto, ¿no hará que el concepto de libertad se vuelva tan difuso e inconcreto que se convierta en algo prácticamente inservible? Y sin embargo, no podemos menospreciar este ejemplo como si fuera un simple caso de confusión del concepto de libertad con el de posición, o con el de solidaridad, o fraternidad, o igualdad o una combinación de éstos, porque el anhelo de posición está, en determinados aspectos, muy próximo al deseo de ser un agente independiente.

Podemos negarle a esta meta el título de libertad, pero lo haríamos desde una perspectiva superficial que presupone que las analogías entre individuos y grupos, o las metáforas orgánicas, o muchos sentidos de la palabra «libertad», son meras falacias, debidas a la afirmación de similitudes entre entidades en aspectos en los que son distintas, o simple confusión semántica. Lo que quieren aquellos que están dispuestos a trocar su libertad de actuación individual, y la de otros, por el reconocimiento de su grupo, y el reconocimiento de su posición dentro del grupo, no es meramente rendir su libertad en aras de la seguridad. No se trata de asegurarse un puesto en una jerarquía armoniosa en la que todos los hombres y todas las clases conocen cuál es su sitio, y están dispuestos a intercambiar el doloroso privilegio de elegir –«el peso de la libertad»– por la paz, la comodidad y la despreocupación relativa de una organización autoritaria o totalitaria.

Sin duda tales hombres y tales deseos existen, y no hay duda tampoco de que estas rendiciones de la libertad individual pueden producirse y, de hecho, han ocurrido con frecuencia. Pero es una profunda equivocación suponer que éste es el temperamento de nuestra época y que esto es lo que hace que el nacionalismo o el marxismo sean atractivos para las naciones que han sido gobernadas por amos extranjeros, o para las clases cuya vida estaba regida por otras clases en un régimen semifeudal o en cualquier otro régimen organizado jerárquicamente. Lo que buscan está más próximo a lo que Mill denominó «reafirmación pagana», pero de forma colectiva y socializada. De hecho, mucho de lo que dice acerca de sus razones para desear la libertad –el valor que concede a la decisión y al inconformismo, a la afirmación de los valores del individuo frente a la opinión dominante, a las personalidades fuertes y seguras libres de la influencia de los legisladores oficiales y de los maestros de la sociedad– tiene realmente poco que ver con su concepción de la libertad como no interferencia y mucho con el deseo de los hombres de que no se infravalore su personalidad, de que no se les suponga incapaces de comportamiento autónomo, original, «auténtico», aun cuando tal comportamiento reciba el reproche, la censura social o la legislación restrictiva.

Este deseo de afirmar la «personalidad» de mi clase, de mi grupo o de mi nación, está conectado tanto con la respuesta a la pregunta «¿hasta dónde llega nuestro poder?» –porque el grupo no debe ser interferido por amos externos–, e incluso más todavía con la respuesta a la pregunta «¿quién nos va a gobernar?» –nos gobierne

bien o mal, de forma liberal u opresiva pero, por encima de todo, ¿quién?–. Respuestas del tipo «representantes elegidos por mí y los demás libremente»; o «todos nosotros reunidos en asambleas regulares»; o «el mejor»; o «el más sabio»; o «la nación encarnada en tales personas o en tales instituciones»; o «el caudillo por la gracia de Dios» son respuestas independientes lógicamente, y a veces también política y socialmente, del grado de libertad «negativa» que demando para mis actividades o las de mi grupo. Cuando ocurre que la respuesta a la pregunta «¿quién me va a gobernar?» es alguien o algo que puedo representarme como «propio», como algo que me pertenece, o a lo que yo pertenezco, puedo, utilizando palabras que trasmiten fraternidad y solidaridad, y también parte de las connotaciones del sentido «positivo» de la palabra «libertad» (difícil de especificar con mayor precisión), describirlo como una forma híbrida de libertad. En cualquier caso, aunque se trata del ideal más prominente hoy día en el mundo, no hay palabras que lo describan con exactitud. Aquellos que lo obtienen pagando a cambio su milliana libertad «negativa» presumen, de forma confusa pero intensamente sentida, de que así se han «liberado». El dicho «Ser Su siervo es perfecta libertad»* puede, de esta forma, secularizarse, y el Estado, la nación o la raza, o una asamblea, o un dictador, o mi familia o los que me rodean, o yo mismo, podemos sustituir a Dios sin que por

* Expresión que tiene su origen en *His service is Perfect Freedom*, del *Book of Common Prayer* (Libro de oración común, 1549), texto fundamental de la liturgia anglicana. (*N. del E.*)

ello la palabra «libertad» se vacíe por completo de sentido[48].

Es indudable que toda interpretación de la palabra «libertad», por poco corriente que sea, ha de incluir un mínimo de lo que he denominado libertad «negativa». Tiene que haber un espacio en el que se me deje en paz. Ninguna sociedad suprime de forma literal todas las libertades a sus miembros; una criatura a la que los demás no dejan que haga nada por sí misma no es en absoluto un agente moral y tampoco puede ser considerada un ser humano en términos éticos o legales, y eso a pesar de que fisiólogos, biólogos o hasta psicólogos pueden sentir la tentación de clasificarlo como hombre. Pero los padres del liberalismo –Mill y Constant– exigen más que ese mínimo: demandan el grado máximo de no interferencia que sea compatible con las exigencias mínimas de la vida social. Parece poco probable que esta exigencia radical de libertad haya sido alguna vez cosa de algo más que una pequeña minoría de seres humanos altamente civilizados y reflexivos. No hay duda de que la gran mayoría

48. Ha de distinguirse este argumento del enfoque tradicional de algunos de los discípulos de Burke y Hegel que afirman que, puesto que soy producto de la sociedad o de la historia, es imposible que escape a ellas y que el mero intentarlo es irracional. Sin duda, no puedo cambiar de pellejo, ni respirar si no estoy en mi elemento; es pura tautología decir que soy lo que soy y que no puedo querer liberarme de mis características esenciales, algunas de las cuales son sociales. Pero de aquí no se sigue que todos mis atributos sean innatos e inalienables, y que no pueda querer cambiar mi posición dentro de la «trama social» o de la «red cósmica», que determina mi naturaleza. Si así fuera, no tendrían significado alguno las palabras como «elección», «decisión» o «autoridad». Si estas palabras significan algo, entonces no puede descartarse automáticamente, como algo irracional o suicida, el que intente protegerme frente al poder, o que intente eludir mi «posición y sus obligaciones».

de la humanidad ha sacrificado esta libertad a la menor ocasión por otros fines: seguridad, posición, prosperidad, poder, virtud, recompensas en la vida futura; o justicia, igualdad, fraternidad y muchos otros valores que parecen incompatibles, en su totalidad o parcialmente, con el logro del mayor grado de libertad individual, y que desde luego no la necesitan como precondición de su propia realización. No ha sido la exigencia de un *lebensraum** individual la que ha generado las revueltas y guerras de liberación en las que los hombres han estado dispuestos a morir en el pasado y, desde luego, en el presente. Los hombres que han combatido por la libertad lo han hecho comúnmente por el derecho a ser gobernados por ellos mismos o por sus representantes –gobernados con dureza, si es necesario, como los espartanos, con poca libertad individual, pero de forma que les permitía participar o, como mínimo, creer que participaban, en la legislación y en la administración de sus vidas colectivas–. Y aquellos hombres que han hecho las revoluciones entendían por libertad, la mayor parte de las veces, poco más que la conquista del poder y la autoridad por una secta de creyentes en una doctrina, o por una clase, o por otro grupo social pasado o presente. Sus victorias, sin duda, frustraron a los desalojados del poder y, en ocasiones, reprimieron, esclavizaron o exterminaron a gran número de seres humanos. Sin embargo, tales revolucionarios sienten con frecuencia la necesidad de argumentar

* *Lebensraum* es una palabra alemana que significa literalmente 'espacio vital'. Fue acuñada por el geógrafo Friedrich Ratzel (1844-1904) y vinculaba la vida de los pueblos a la geografía. Adolf Hitler utilizó este concepto para justificar la expansión de Alemania hacia oriente. (*N. del E.*)

que, a pesar de todo lo dicho, representan al partido de la libertad, de la «verdadera» libertad, y reclaman la universalidad de su ideal, un ideal que incluso presuponen que persiguen los «yoes verdaderos» de aquellos opuestos a ellos, y para ello argumentan que han equivocado el rumbo hacia el fin o que se han confundido de fin debido a algún tipo de ceguera moral o espiritual. Todo esto tiene poco que ver con la idea de Mill de libertad, limitada tan sólo por el peligro de causar daño a otros. Es el no reconocimiento de este hecho psicológico y político (que queda escondido tras la aparente ambigüedad del término libertad) lo que, quizás, ha cegado a algunos liberales contemporáneos respecto al mundo en el que viven. Su alegato es claro, su causa es justa, pero no toleran la multiplicidad humana de necesidades básicas, ni soportan el ingenio del que hacen gala los hombres al satisfacerlas, que muestra cómo el camino hacia un ideal conduce también a su contrario.

VII. Libertad y soberanía

La Revolución francesa fue, al menos en su fase jacobina y como todas las grandes revoluciones, una erupción del deseo de libertad «positiva», de autogobierno colectivo, por parte de un nutrido grupo de franceses que se sentían así liberados como nación, incluso cuando el resultado consistió, para muchos de ellos, en un fuerte recorte de las libertades individuales. Rousseau había señalado con júbilo el hecho de que las leyes de la libertad pueden acabar siendo más rigurosas que el yugo de la tiranía. La

tiranía es servir a amos humanos. La ley no puede ser un tirano. Rousseau no entiende por libertad la libertad «negativa» del individuo de que no se le moleste dentro de un espacio particular, sino la posesión por todos los miembros competentes de una sociedad, y no sólo por unos pocos, de la participación en un poder público que tiene derecho a intervenir en todos los aspectos de la vida de los ciudadanos. Los liberales de la primera mitad del siglo XIX anticiparon correctamente que la libertad en este sentido «positivo» fácilmente podría destruir demasiadas libertades «negativas» que ellos consideraban sagradas. Señalaron que la soberanía del pueblo destruiría sin dificultad la soberanía de los individuos. Mill explicó, de forma paciente e inapelable, que el gobierno del pueblo no significa necesariamente libertad para todos en el sentido en que él la entiende. Porque aquellos que gobiernan no son necesariamente el mismo «pueblo» que aquellos que son gobernados, y el autogobierno democrático no es el gobierno de «cada uno por sí» sino, como mucho, «el de cada uno por todos los demás»[49]. Mill y sus discípulos hablaron de «la tiranía de la mayoría» y de la tiranía de «la opinión y sentimiento prevalecientes»[50], y no veían gran diferencia entre este tipo de tiranía y cualquier otra que se perpetre sobre las actividades de los hombres más allá de las sagradas fronteras de la vida privada.

Nadie percibió mejor el conflicto entre estos dos tipos de libertad, o lo expresó con mayor claridad, que Benjamin

49. *Op. cit.* (véase nota 10), p. 219 (ed. cast.: p. 61).
50. Ibíd., pp. 219-220 (ed. cast.: pp. 61-62).

Constant. Apuntó éste a que la transferencia mediante un alzamiento coronado por el éxito de la autoridad ilimitada, comúnmente llamada soberanía, de unas manos a otras, no aumenta la libertad sino que tan sólo desplaza la carga de la esclavitud. Armado de razón se preguntaba por qué un hombre ha de ocuparse seriamente sobre si ser aplastado por un gobierno popular o por un monarca o, incluso, por un conjunto de leyes opresivas. Constant vio que el principal problema para aquellos que desean la libertad «negativa», individual, no es quién ostenta la autoridad, sino cuánta autoridad ha de ponerse en manos de cualquier tipo de gobierno, porque creía que la autoridad ilimitada, necesariamente, al margen de quien la tenga a su alcance, tarde o temprano, acaba por destruir a alguien. Sostenía que los hombres protestan generalmente contra tal o cual grupo de gobernantes opresivos, cuando la verdadera causa de la opresión radica en el mero hecho de la acumulación de poder, esté donde esté, ya que la libertad peligra por la mera existencia de una autoridad absoluta. «Contra el arma y no contra el brazo –escribió– debe aplicarse el castigo. Hay mazas demasiado pesadas para la mano de los hombres»[51]. La democracia puede desarmar a una oligarquía, a un individuo o a un grupo de individuos privilegiados, pero también puede aplastar sin piedad a las personas, igual que los gobernantes anteriores. Un igual derecho a oprimir –o a interferir– no equivale a libertad. Ni tampoco el consentimiento universal para destruir la libertad la preserva de forma milagrosa por ser

51. *Op. cit.* (véase nota 9), p. 270 (ed. cast.: pp. 43-44).

universal o por ser consentimiento. Si consiento ser oprimido, si lo acepto con distancia o con ironía, ¿estoy menos oprimido? Si me vendo yo mismo como esclavo, ¿soy menos esclavo? Si me suicido, ¿estoy menos muerto por el hecho de haberme quitado la vida libremente? «El gobierno popular no es más que una tiranía convulsiva; el gobierno monárquico no es más que un despotismo más concentrado»[52]. Constant vio en Rousseau al más peligroso enemigo de la libertad individual porque había dicho que «dándose cada cual a todos no se da a nadie»[53]. Constant no podía comprender por qué si el soberano era «todo el mundo» no debía oprimir, si así lo decidía, a ninguno de los «miembros» de su yo invisible. Puedo preferir, desde luego, ser privado de mis libertades por una asamblea, por una familia, o por una clase frente a las que soy minoría. Puede que ello me dé algún día la oportunidad de convencer a los demás para que hagan por mí aquello a lo que creo tener derecho. Pero ser privado de mi libertad por mi familia, amigos o conciudadanos es estar efectivamente privado de ella. Hobbes fue más sincero: no tenía la pretensión de que los soberanos no esclavizasen, sino que justificó tal esclavitud, y al menos no tuvo la desvergüenza de denominarla libertad.

Durante todo el siglo XIX los pensadores liberales defendieron que si la libertad consiste en limitar el poder a aquellos que quieran forzarme a hacer lo que no deseo o desearía, entonces, si soy coaccionado en nombre de un

52. Ibíd., p. 274 (ed. cast.: p. 50).
53. Loc. cit (véase nota 36); cfr. Constant, ibíd., p. 272 (ed. cast.: p. 46).

ideal, sea el que sea, no soy libre; la doctrina de la soberanía absoluta es una doctrina tiránica en sí misma. Si deseo conservar mi libertad, no basta con decir que no ha de ser violada hasta que uno u otro –el gobernante absoluto, la asamblea popular, el rey en el parlamento, los jueces, varias autoridades combinadas, o las leyes mismas (porque las leyes pueden ser opresivas)– autorice su violación. Hay que crear una sociedad en la que haya fronteras de libertad que nadie estará autorizado a invadir. Se le pueden dar distintos nombres o naturalezas a las normas que determinan dichas fronteras: se las puede llamar derechos naturales, palabra de Dios, ley natural, razones de utilidad o «intereses permanentes del hombre»*; se puede creer que son válidas *a priori*, afirmar que son mis propios fines últimos o que son los fines de mi sociedad o cultura. Lo que tienen en común todas estas normas o mandamientos es la amplitud de su aceptación, y están tan firmemente fundadas en la naturaleza presente del hombre, tal como se ha desarrollado en la historia, como para constituir, hoy día, una parte esencial de lo que entendemos por ser humano normal. La creencia sincera en la inviolabilidad de una porción mínima de libertad individual implica algún modo de posición absoluta de este tipo. Desde luego, está claro que no tiene grandes esperanzas en el gobierno de mayorías. La democracia como tal no está lógicamente ligada a ese tipo de libertad e, históricamente, ha fracasado en diversas ocasiones a la hora de protegerla, sin que para

* John Stuart Mill, *On liberty* (*Sobre la libertad*), op. Cit. Capítulo 1. (*N. del E.)*

ello tuviera que traicionar sus principios. Se ha dicho que a pocos gobernantes les ha resultado difícil hacer que sus súbditos pidan lo que el gobierno desea. El triunfo del despotismo es forzar a los esclavos a que se declaren libres. Puede que no haga falta fuerza alguna. Los esclavos pueden proclamar con sinceridad su libertad, pero eso no les hace menos esclavos. Quizás, para los liberales, el principal valor de los derechos políticos –positivos–, de participación en el gobierno, es el de ser medios para la protección de lo que consideran el valor último, a saber, la libertad individual (negativa).

Pero si las democracias, sin dejar de serlo, pueden suprimir la libertad, al menos en el sentido en que usan la palabra los liberales, ¿qué es lo que hace verdaderamente libre a una sociedad? Para Constant, Mill, Tocqueville y para la tradición liberal a la que pertenecen, ninguna sociedad es libre a menos que esté gobernada en alguna medida por dos principios interrelacionados: primero, que solamente los derechos, y no el poder, se consideren absolutos, de manera que todos los hombres, sea cual sea el gobierno que tengan, posean un derecho absoluto a rechazar comportarse de forma inhumana; y, segundo, que hay fronteras, que no están trazadas de forma artificial, dentro de las cuales los hombres son inviolables. Estas fronteras están definidas en términos de normas tan ampliamente aceptadas, y desde hace tanto tiempo, que su observancia entra dentro de la concepción misma de lo que es ser un ser humano normal y, por tanto, definen también lo que es actuar de forma inhumana o patológica. Se trata de normas de las que sería absurdo decir, por ejemplo, que pueden ser

derogadas mediante un procedimiento formal por parte de un tribunal o de un cuerpo soberano. Cuando digo que alguien es normal me refiero, en parte, a que no puede quebrar a la ligera esas normas sin sentirse asaltado por la repugnancia. Tales normas se violan cuando se declara a un hombre culpable sin haber sido juzgado o cuando se le castiga mediante una ley retroactiva; cuando se ordena a los niños que denuncien a sus padres, a los amigos a que se traicionen entre sí o a los soldados que cometan salvajadas; cuando se asesina o se tortura a las personas o cuando se masacra a una minoría porque irrita a la mayoría o al tirano. Tales actos, aunque sean legales según el soberano, causan horror hoy en día, y este horror emana del reconocimiento de la validez moral –al margen de las leyes– de determinadas barreras absolutas frente a la imposición de la voluntad de un hombre sobre otro. La libertad de una sociedad, de una clase o de un grupo, en este sentido de la palabra libertad, se mide por la solidez de tales barreras y por el número e importancia de las posibilidades a disposición de sus miembros, si no para todos, al menos para un gran número de ellos[54].

Éste es casi el extremo opuesto respecto a los propósitos de los que creen en la libertad en su sentido «positivo»: de autogobierno. Los primeros querían limitar la autoridad

54. Por supuesto, en Gran Bretaña tal poder legal está investido constitucionalmente en el soberano absoluto –el rey en el parlamento–. Lo que hace comparativamente libre a este país es, sin embargo, que esta entidad teóricamente omnipotente no puede comportarse de tal manera por la costumbre y la opinión. Está claro que lo que importa no es la forma de esas limitaciones sobre el poder –que sean legales, morales o constitucionales–, sino su efectividad.

en cuanto tal. Estos últimos quieren que pase a sus manos. Ésta es la cuestión cardinal. No se trata de dos interpretaciones distintas de un único concepto, sino de dos actitudes profundamente distintas e irreconciliables respecto a los fines de la vida. Es bueno que así se reconozca aunque en la práctica haya que establecer compromisos entre ambas, porque las dos realizan demandas absolutas. Estas demandas no pueden satisfacerse completamente de forma simultánea. Pero es una completa falta de entendimiento social y moral no reconocer que la satisfacción de cada una de ellas es un valor último y que, tanto histórica como moralmente, tienen igual derecho a ser clasificadas entre los intereses más profundos de la humanidad.

VIII. Lo uno y lo múltiple

Hay una creencia que es, más que ninguna otra, responsable de la masacre de individuos en los altares de los grandes ideales históricos –justicia, progreso, la felicidad de las generaciones futuras, la sagrada misión de la emancipación de una nación, una raza o una clase, o hasta la libertad misma, que exige el sacrificio de los individuos por la libertad de la sociedad–. Esta creencia es la de que en alguna parte, en el pasado o en el futuro, en la revelación divina o en la mente del pensador, en los pronunciamientos de la historia o de la ciencia o en el corazón simple de un buen hombre no corrompido, hay una solución definitiva. Esta fe antigua se apoya en la convicción de que todos los valores positivos en que han creído los hombres tienen que ser, en último término, compatibles, e incluso implicarse unos a

otros. La verdad, la virtud y la felicidad están unidas «a la cadena eterna de los destinos humanos», dijo uno de los mejores hombres que haya vivido nunca, y habló en términos parecidos de la libertad, la igualdad y la justicia[55].

Pero ¿es esto verdad? Es un lugar común que ni la igualdad política, ni la organización eficiente, ni la justicia social son compatibles más que con un poco de libertad individual, y desde luego no lo son con el *laissez-faire** sin límites; que la justicia y la generosidad, las lealtades públicas y las privadas, las exigencias del genio y las demandas de la sociedad, pueden entrar violentamente en conflicto. Y que no hay que generalizar con la salida de que no todo lo bueno es compatible, y

55. Condorcet, de cuyo *Esquisse* (p. 136, ed. cast.: p. 249) están tomadas estas palabras, declara que la tarea de la ciencia social consiste en mostrar «mediante qué lazos la naturaleza ha unido indisolublemente los progresos de las luces y los de la virtud, el respeto de los derechos naturales y la felicidad, cómo esos bienes reales, cuyo imperfecto disfrute puede ser aislado o, incluso, a veces, opuesto, deben, por el contrario, llegar a ser inseparables, en el momento en que las luces alcancen, a la vez, a un cierto término en un mayor número de naciones». *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, ed. O. H. Prior e Yvon Belaval, París, 1970, (ed. cast.: *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Editora Nacional, 1980). Continúa señalando que «los hombres conservan todavía los prejuicios de su infancia, los de su país y los de su siglo mucho tiempo después de haber reconocido todas las verdades necesarias para destruirlos». Ibíd., pp. 9 y 10 (ed. cast.: pp. 87 y 88). No deja de resultar irónico que su creencia en la necesidad y posibilidad de unificar todas las cosas buenas bien pudiera pertenecer al tipo de error que él mismo describe tan bien.

* La expresión *«laissez-faire, laissez passer, le monde va de lui-même»* fue acuñada en Francia, en el siglo XVIII y significa deje o dejen hacer y pasar pues el mundo se mueve solo. Es decir, no interfieran en la economía desde el Estado. La expresión ha quedado asociada a la economía liberal clásica de Adam Smith y a los defensores del mercado como principal institución económica. (*N. del E.*)

menos los ideales de la humanidad. Se nos dirá que en alguna parte, de alguna forma, es posible que coexistan juntos todos estos valores, puesto que si no fuera así el universo no sería un cosmos, carecería de armonía. Si no fueran así las cosas, los conflictos de valores serían un elemento intrínseco, ineliminable de la vida humana. Admitir que la satisfacción de algunos de nuestros ideales puede hacer en principio imposible la satisfacción de otros significa afirmar que la idea de una satisfacción humana total es formalmente una contradicción, una quimera metafísica. Para todos los metafísicos racionalistas, desde Platón a los últimos discípulos de Hegel o Marx, el abandono de la noción de una armonía final en la que todos los enigmas se resuelven y todas las contradicciones se reconcilian, es muestra de crudo empirismo, de abdicación ante los hechos brutos, de intolerable bancarrota de la razón ante las cosas tal y como son, un fracaso a la hora de explicar y justificar, de reducirlo todo a sistema, algo que la «razón» rechaza indignada.

Por tanto, si no estuviéramos pertrechados con la garantía *a priori* de que la proposición acerca de que la armonía total de valores es algo que puede alcanzarse –quizás en un reino ideal cuyas características, dada nuestra condición finita, apenas podemos imaginar–, tendríamos que retroceder, sufrir una involución, y recurrir a la mera observación empírica normal y al conocimiento humano corriente. Y desde luego, éste no garantiza nuestro presupuesto de que todas las cosas buenas o, para el caso, que todas las cosas malas, se pueden reconciliar entre sí (ni siquiera nos explica qué queremos

decir cuando afirmamos esto). El mundo que nos encontramos en nuestra experiencia cotidiana se caracteriza por enfrentarnos con elecciones entre fines últimos y exigencias absolutas, en el que la realización de nuestras elecciones implica el sacrificio de las opciones descartadas. De hecho, tan es así la situación, que los hombres conceden un valor inmenso a la libertad de elección. Si tuvieran la seguridad de que existe un Estado perfecto, realizable por los hombres en la tierra, en el que no hubiera conflicto entre los fines que ellos persiguen, entonces desaparecerían la urgencia y la angustia de la elección y con ellas la importancia crucial de la libertad de elección. El uso de cualquier método estaría justificado para acercarse a ese estadio último, sin que importara cuánta libertad habría que sacrificar en el avance.

No tengo ninguna duda de que esta certeza dogmática es la responsable de que la mayoría de los tiranos e inquisidores despiadados que ha habido en la historia tuvieran la convicción profunda, serena e inamovible de que lo que hacían estaba completamente justificado por su fin. No estoy diciendo que el ideal de la autoperfección –sea éste de los individuos, las naciones, las iglesias o las clases– haya de condenarse en sí mismo, o que el lenguaje que se ha utilizado en su defensa sea en todos los casos resultado de un uso fraudulento o confuso de las palabras, o de la perversión moral o intelectual. De hecho, he intentado mostrar que el concepto de libertad «positiva» es central en las exigencias de autogobierno nacional o social que animan a los movimientos públicos más poderosos y más justos en sentido moral de nuestro tiempo, y que no reconocer esto es malinterpretar los hechos y las

ideas más vitales de nuestra época. Pero también me parece que puede demostrarse que es falsa la creencia de que, en principio, hay una fórmula única mediante la cual se pueden realizar de forma armónica todos los fines de los hombres. Si, como creo, los fines de los hombres son múltiples, y no todos ellos son en principio compatibles entre sí, entonces la posibilidad de conflicto –y de tragedia– nunca podrá eliminarse de la vida humana, tanto de la personal como de la social. La necesidad de elegir entre demandas absolutas es entonces una característica ineludible de la condición humana. Esto hace que tenga su valor la libertad tal como la concibió Acton, como un fin en sí misma, y no como una necesidad temporal que surge de ideas confusas y de vidas irracionales y desordenadas, un problema que algún día se solucionará mediante una panacea.

Con esto no quiero decir que la libertad individual sea, hasta en las sociedades más liberales, el único criterio o el criterio dominante de acción social. La educación de los niños es obligatoria y están prohibidas las ejecuciones públicas. Éstas son, desde luego, restricciones a la libertad. Las justificamos sobre la base de que la ignorancia, el criarse como salvajes y los placeres y entretenimientos crueles son peores, bajo nuestro punto de vista, que la cantidad de coacción necesaria para reprimirlos. Este juicio, a su vez, es dependiente de cómo determinemos el bien y el mal, es decir, de nuestros valores morales, religiosos, intelectuales, económicos y estéticos, que están, a su vez, ligados a nuestra concepción del hombre y a las exigencias básicas que dimanan de su naturaleza. En otras palabras, nuestra solución a tales

problemas se basa en la visión que tengamos de qué constituye una vida humana satisfactoria, mediante la que nos guiamos consciente o inconscientemente, y que oponemos a lo que Mill denominó naturalezas «contracturadas y achatadas», «aplastadas y retrógradas». Protestar contra las leyes de censura o las que regulan la moral personal en tanto infracciones intolerables a la libertad personal presupone la creencia de que las actividades que tales leyes prohíben son necesidades fundamentales de los hombres en cuanto hombres en una sociedad decente (de hecho en cualquier sociedad). Defender tales leyes implica sostener que tales necesidades no son esenciales, o que no pueden satisfacerse sin sacrificar otros valores más altos –sin satisfacer necesidades más profundas– que la libertad individual y que esto puede determinarse mediante un patrón que no sea subjetivo, un patrón para el que se reclama el estatuto de objetividad empírica o *a priori*.

El grado de libertad de un hombre o de un pueblo para elegir vivir como desee debe sopesarse frente a las demandas de otros muchos valores, de los cuales la igualdad, la justicia, la felicidad, la seguridad y el orden público quizás sean los ejemplos más obvios. Por esta razón, la libertad de elección no puede ser ilimitada. R. H. Tawney nos recuerda con razón que la libertad de los fuertes, sea económica o física, tiene que ser restringida*. Esta máxima demanda que se la respete, no como consecuencia de una norma *a priori,* mediante la cual el respeto por la

* R. H. Tawney, *The Acquisitive Society*, 1920, capítulo 3. (ed. cast.: Tawney, *La sociedad adquisitiva*, Madrid, Alianza, 1973). *(N. del E.)*

libertad de un hombre implica lógicamente el respeto por la libertad de los demás como él, sino simplemente porque el respeto por los principios de la justicia o sentir vergüenza ante la flagrante desigualdad de tratamiento, es tan básico en los hombres como el deseo de libertad. Que no podemos tenerlo todo es una verdad necesaria y no contingente. La apelación constante de Burke a resarcir, reconciliar y equilibrar o el llamado de Mill a favor de nuevos «experimentos de vida», enfrentados a la posibilidad permanente del error –a favor de un conocimiento con conciencia de que no sólo en la práctica, sino también en principio, es imposible lograr respuestas claras, distintas y ciertas, ni siquiera en un mundo ideal de hombres totalmente buenos y racionales y de ideas completamente claras–, puede que enfurezca a los que buscan soluciones definitivas y sistemas totales, únicos, con garantía eterna. Sin embargo, se trata de una conclusión que no podemos eludir los que, con Kant, hemos aprendido la verdad de que «con una madera tan retorcida como es el hombre no se puede conseguir nada completamente derecho»[56].

No hace falta señalar el hecho de que el monismo y la fe en un único criterio han resultado ser siempre una fuente de profunda satisfacción tanto intelectual como emocional. Pero tanto si el modelo de juicio se deriva de la visión de una perfección futura, como en las mentes de los *philosophes* del siglo XVIII y de sus herederos tecnocráticos de nuestros días, como si está enraizado en el

56. Kant, *Gesammelte Schriften* (Berlín, 1900-), vol. 8, p. 23, línea 22 (ed. cast.: «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», *op. cit.*, nota 45, p. 51).

pasado –*la terre et les morts**– tal como sostenían los historicistas alemanes, los teócratas franceses o los neoconservadores de los países de habla inglesa, está condenado, puesto que es bastante inflexible, a toparse con un desarrollo humano no previsto e imprevisible que no podrá acomodar, y entonces se utilizará para justificar, *a priori,* la barbarie de Procusto** –la vivisección de las sociedades humanas existentes de acuerdo con un modelo inalterable dictado por nuestra comprensión falible de un pasado en buena medida imaginario o de un futuro totalmente imaginado–. Mantener nuestras categorías o ideales absolutos a costa de vidas humanas ofende por igual a los principios de la ciencia y a los de la historia. Esta actitud se encuentra hoy en día, por igual, en la derecha y en la izquierda, y es incompatible con los principios aceptados por aquellos que respetan los hechos.

El pluralismo, que implica libertad «negativa», me parece un ideal más verdadero y más humano que los fines de aquellos que buscan en las grandes estructuras disciplinarias y autoritarias el ideal del autocontrol «positivo» de las clases, de los pueblos o de la entera humanidad.

* Expresión de Maurice Barrès (1862-1923), político e intelectual francés. Antisemita, antidreyfusard y acérrimo enemigo del liberalismo, defendió el carácter orgánico de la comunidad política bajo lo que denominó y popularizó como *nationalisme.* Su momento de gloria coincidió con el tiempo de exaltación revanchista de Francia tras la pérdida de Alsacia-Lorena en 1870. (*N. del E.*)

** Procusto era un personaje mitológico griego, bandido y posadero, en cuya casa, alejada en las colinas, obligaba a los viajeros que eran sus víctimas a echarse sobre unos lechos de hierro, muy cortos o muy largos, a los que les ataba y amordazaba. Hecho esto procedía a acomodar al que allí yacía al tamaño de la cama: si era muy largo amputándole las extremidades, y si era muy corto estirándole con unas tenazas. (*N. del E.*)

Es más verdadero porque, al menos, reconoce el hecho de que los fines humanos son múltiples, son en parte inconmensurables y están en permanente conflicto. Suponer que todos los valores pueden medirse con el mismo patrón, de forma que sea mera cuestión de examen saber cuál es el superior, me parece una forma de ocultar que sabemos que los hombres son agentes libres, y aparentar que las decisiones morales pueden tomarse, en principio, mediante una regla de cálculo. Afirmar que hay una síntesis última que lo reconcilia todo, todavía por realizarse, en la que deber e interés *son lo mismo;* libertad individual y democracia pura o Estado autoritario *son lo mismo,* es tapar con metafísica lo que no es sino autoengaño o pura hipocresía. Es más humano porque no priva a los hombres (como hacen los constructores de sistemas) de aquello que se les ha hecho indispensable para su vida, en tanto seres humanos imprevisibles y que se transforman, en nombre de un ideal remoto o incoherente[57]. A la postre, los hombres eligen entre valores últimos; eligen del modo en el que lo hacen porque sus vidas y sus pensamientos están determinados, al menos en espacios y tiempos largos, por conceptos y categorías morales fundamentales que forman parte de su ser, de su

57. También sobre esto me parece que Bentham habló bien: «Los intereses individuales son los únicos intereses reales (...) ¿Se puede concebir que haya hombres tan absurdos que (...) prefieran el hombre que no existe al que existe, y que atormenten a los vivos con la pretensión de promover la felicidad de los que aún no han nacido y puede que no nazcan nunca?», *op. cit.* (véase, nota 35), p. 321. Ésta es una de las pocas ocasiones en las que Burke estaría de acuerdo con Bentham, pues este párrafo trasluce el núcleo de la concepción empírica de la política en tanto opuesta a la concepción metafísica.

pensamiento y del sentido de su propia identidad. Son parte de lo que les hace humanos.

Quizás el ideal de la libertad de elegir fines, sin pedir que tengan validez eterna, y el pluralismo de valores a él ligado, sean, tan sólo, el fruto tardío de nuestra decadente civilización capitalista: un ideal que no reconocieron ni las edades remotas ni las sociedades primitivas y que la posteridad contemplará con curiosidad, quizá con simpatía, pero con poca comprensión. Puede que así sea. Pero no me parece que de esto se concluya en escepticismo. Los principios no son menos sagrados cuando no puede garantizarse su duración. De hecho, puede que el deseo mismo de garantías acerca de que nuestros valores sean eternos y de que se encuentren seguros en un lugar celestial y objetivo no sea sino nostalgia profunda de la seguridades de la infancia o de los valores absolutos de nuestro pasado primitivo. «Darse cuenta de la validez relativa de las convicciones propias –dice un admirable escritor de nuestro tiempo– y, no obstante, defenderlas resueltamente, es lo que distingue a un hombre civilizado de un bárbaro»[58]. Pedir más apuntaría a una necesidad metafísica profunda e incurable. Pero permitir que ésta determine la propia práctica es síntoma de una inmadurez moral y política igualmente profunda y más peligrosa.

58. Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy,* Londres, 1943, p. 243. (ed. cast.: *Capitalismo, socialismo y democracia,* Madrid, Aguilar, 1971, p. 313).